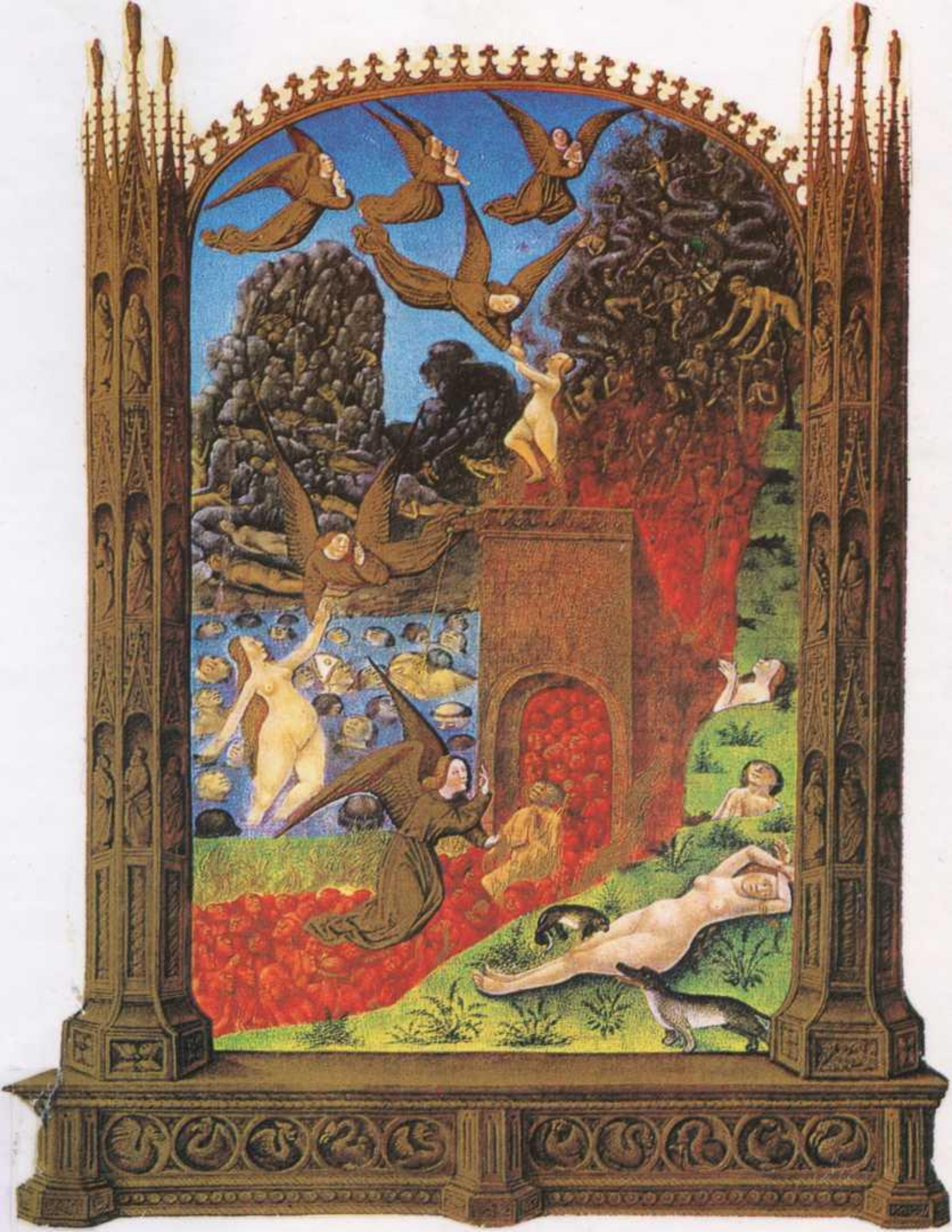

# NARODZINY CZYSCCA

Jacąues Le Goff
Państwowy Instytut Wydawniczy

# NARODZINY CZYSCCA

Jacąues Le Goff

Spis rzeczy

Trzecie miejsce 7
Stawka czyśćca 7
Przed czyśćcem 8
Przestrzeń — rzecz dobra do myślenia 10
Logika i geneza czyśćca 11
Myśl o miejscu pośrednim 12
Wyobrażenia kar. Ogień 14
Współzależności pomiędzy żywymi i umarłymi 18
Akta czyśćca 18
Teologia i kultura ludowa 19
CZĘŚĆ PIERWSZA
Zaświaty przed czyśćcem
Wyobrażenia antyczne 23
Trzy drogi hinduskie 24
W Iranie: ogień i most 25
W Egipcie: wyobrażenia o piekle 25
Zejście do piekieł w Grecji i Rzymie 26
Filozofia reinkarnacji: Platon 27
Prekursor: Eneasz w piekle 29
Gilgamesz w piekle 31
Zaświaty neutralne i mroczne: żydowski Szeol 32
Judeochrześcijańskie wizje apokaliptyczne 36

Źródło: *Apokalipsa Panda* 43
Żydzi odkrywają pośrednie zaświaty 46
Czy zaczątki chrześcijańskiego czyśćca znajdują się w Piśmie Świętym? . . 48
Zstąpienie Chrystusa do piekieł 51
Modlitwy za zmarłych 52
Miejsce ochłody: *refrigeńum* 53
Pierwsze wyobrażenie czyśćca: wizja Perpetui 56
Ojcowie czyśćca 59
Aleksandria: dwaj greccy „założyciele" czyśćca 59
Chrześcijaństwo łacińskie: rozwój i chwiejność zaświatów 65
Prawdziwy ojciec czyśćca: Augustyn 69
Śmierć Moniki: módlcie się za nią 71
Po 413 roku: o srogich karach czyśćcowych pomiędzy śmiercią i sądem, przeznaczonych dla niezupełnie dobrych 75
Augustyn i zjawy 85
Ogień czyśćcowy i eschatologia Augustyńska 88
Fałszywy ojciec czyśćca: Cezary z Arles 91
Opowieści o czyśćcu na ziemi: Grzegorz Wielki — ostatni ojciec czyśćca . . 94
Wczesne średniowiecze: stagnacja doktrynalna i bogactwo wizji .... 102
Augustyńskie zaświaty trzech Hiszpanów 103
Inne „barbarzyńskie" zaświaty 105
W Irlandii 105
W Galii 107
W Germanii 108
W Brytanii 108
Indyferentyzm i tradycjonalizm karoliński oraz postkaroliński 109
Zaświaty i herezja 112
Seria wizjonerska: podróże w zaświaty 113
Dziedzictwo 113
„Twórca" średniowiecznych wizji zaświatów: Beda 118
Wizja Drythelma: miejsce zarezerwowane na oczyszczenie 119
Barokowy i deliryczny sen o zaświatach: wizja Wettiego 122
Upolitycznienie zaświatów: wizja Karola Grubego 124
Liturgia: blisko i daleko od czyśćca 128
Dzień zaduszny: Cluny 130

**CZĘŚĆ DRUGA**

Wiek XII: narodziny czyśćca

Wiek wielkiego rozkwitu 135

Ogień czyśćcowy 138

Początek XII wieku: rzeczy pewne i wahania 138

Świadek wahań: Honoriusz z Autun 141

Ogień: środowisko klasztorne 143

U teologów miejskich 145

W literaturze różnych ludów 146

Czterej wielcy teolodzy i ogień: zarys traktatu o czasach ostatecznych . . .147

Paryski kanonik: Hugon od św. Wiktora 147

Cysters: święty Bernard 150

Mnich kanonista: Gracjan z Bolonii 151

Paryski mistrz świecki: biskup Piotr Lombard 153

Pomniejsze świadectwa 155

Opracowania paryskie 157

*„Locus purgatorius”:* miejsce oczyszczenia 159

Między 1170 i 1180 rokiem: autorzy i daty 159

Fałszerz czyśćca 164

Pseudo-Piotr Damiani 166

Pseudo-Bernard 166

Pierwsi przechodnie w czyśćcu: święty Bernard 168

Pierwsi teologowie czyśćca: Piotr Cantor i Szymon z lournai 169

Wiosna paryska i lato cysterskie 172

Czyściec i walka z herezją 173

Zapóźnienie kanonistów 177

Około 1200 roku czyściec poczyna się utwierdzać 178

List i kazanie Innocentego III 178

Czyściec i spowiedź: Tomasz z Chobham 180

Stare i nowe słownictwo zaświatów 181

Czyściec między Sycylią a Irlandią 182

Wizje zakonne: zjawy 182

Cztery zakonne podróże na tamten świat 186

Kobieta w zaświatach: matka Guilberta z Nogent 186

Na Monte Cassino: Alberyk od Siedmiu Braci 190

W Irlandii: zaświaty bez czyśćca — wizja Tnugdala 194

Odkrycie w Irlandii: czyściec świętego Patryka 196
Próba sycylijska 204
Infernalizacja czyśćca i jej granice 208
Logika czyśćca 211
Zaświaty i postęp sprawiedliwości 212
Nowe koncepcje grzechu i pokuty 215
Materia czyśćca: grzechy powszednie 220
Od dwóch (lub czterech) do trzech: trzy kategorie grzeszników . . . 223
Schemat logiczny i realia społeczne: pośrednik przesunięty 227
Przemiany mentalności: liczba 230
Przestrzeń i czas 232
Nawrócenie się na ziemi i w chwili śmierci indywidualnej 237
CZĘŚĆ TRZECIA
Triumf **czyśćca**

Scholastyka zaprowadza ład 239
Triumf umiarkowany 239
Czyściec — kontynuacja ziemskiej pokuty: Wilhelm z Owernii 243
Czyściec i mistrzowie zakonów żebraczych 248
U franciszkanów 248
Od komentarza Piotra Lombarda do nauki o zaświatach:
Aleksander z Hales 248
Bonawentura i ostateczne czasy człowieka 252
U dominikanów 258
Scholastyczny zarys czyśćca: Albert Wielki 258
Podręcznik wulgaryzacji teologicznej 266
Czyściec w sercu intelektualizmu: Tomasz z Akwinu
i powrót człowieka do Boga 269
Odrzucenie czyśćca 280
Heretycy 280
Grecy 283
Pierwsza pontyfikalna definicja czyśćca (1254) 285
Drugi sobór w Lyonie i czyściec (1274) 286
Czyściec i mentalność: Wschód i Zachód 288
Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec 291

Czas liczony 292
Nowe podróże w zaświaty 297
Czyściec głoszony z ambony: *exempla* 299
Prekursor: Jakub z Vitry 300
Dwaj wielcy popularyzatorzy czyśćca 302
Cysters Cezary z Heisterbach 302
Lichwiarz z Liege: czyściec i kapitalizm 305
Czyściec to nadzieja 308
Dominikanin Stefan z Bourbon i infernalizacja czyśćca 312
Dominikanie w czyśćcu 318
Czyściec i beginki 320
Czyściec i polityka 322
Czyściec w *Złotej Legendzie* 323
Święta w czyśćcu: Lutgarda 326
Żywi i umarli: testamenty i obituaria 328
Czyściec w mowie pospolitej: przypadek francuski 330
Odpusty czyśćcowe: jubileusz 1300 roku 332
Czyściec wciąż jeszcze budzi wrogość 333
Triumf poetycki: *Boska Komedia* 337
Dantejski system czyśćca 337
Góra oczyszczenia 342
Prawo postępu 343
Czyściec i grzechy 344
Przedczyściec 346
Ogień 349
Czyściec i piekło: skrucha 351
Nadzieja 354
Pomoc żywych 356
Czas czyśćca 358
Ku światłu 359
Racja istnienia czyśćca 362
Aneks I Bibliografia czyśćca 367
Aneks II *Purgatorium:* historia pewnego słowa 368
Aneks III Pierwsze wyobrażenia 373
Aneks IV Najnowsza bibliografia 375
Podziękowania 381
Przypisy 383

Zmierzch czyśćca *(Zbigniew Mikołejko)* 427
Indeks osób 461
Spis ilustracji 471
ffl • • •
Trzecie miejsce

Podczas gwałtownych dyskusji między protestantami i katolikami w XVI wieku zwolennicy Reformacji ostro zarzucali swym adwersarzom wiarę w czyściec, w to, co Luter nazywał „trzecim miejscem”.[1] Tych „wymyślonych” zaświatów[1] nie było w Piśmie.

Zamierzam prześledzić tu wielowiekowe formowanie się tego trzeciego miejsca od starożytnego judeochrześcijaństwa począwszy, pokazać jego narodziny w momencie rozkwitu średniowiecznego Zachodu w drugiej połowie XII wieku i szybki sukces w wieku następnym. Postaram się wreszcie wyjaśnić, dlaczego tak blisko związany on jest z tym wielkim epizodem historii chrześcijaństwa i jak funkcjonował w sposób decydujący, akceptowany lub, w przypadku heretyków, odrzucany, w łonie nowego społeczeństwa ukształtowanego podczas cudownego rozkwitu owych dwóch i pół wieku, jakie nastąpiły po roku tysięcznym.

STAWKA CZYŚĆCA

Rzadko można prześledzić historyczny rozwój jakiegoś wierzenia, nawet jeśli — a tak właśnie jest w przypadku czyśćca — skupia ono w sobie elementy pochodzące z owego mroku dziejów, w którym większość wierzeń wydaje się brać swój początek. Nie chodzi jednak o rzecz marginalną i drugorzędną, niewielką przybudówkę do pierwotnej budowli religii chrześcijańskiej w takiej formie, jaka rozwinęła się w średniowieczu, a potem w jej katolickiej postaci. Zaświaty są jednym z wielkich horyzontów religii i społeczeństw. Życie wierzącego ulega zmianie, kiedy sądzi on, że nie wszystko rozstrzyga się w chwili śmierci.

To wyłonienie się, to wielowiekowe kształtowanie się wiary w czyściec zakłada i wprowadza zasadniczą modyfikację przestrzenno-czasowych ram świata wyobrażeń chrześcijańskich. Owe struktury mentalne przestrzeni i czasu są przecież fundamentem sposobu myślenia i życia społeczeństwa. Kiedy społeczeństwo to jest w całości przesycone religią — jak w przypadku chrześcijaństwa w tym długim średniowieczu, które trwało od późnej starożytności do rewolucji przemysłowej — zmiana geografii zaświatów, a więc wszechświata, modyfikacja czasu pośmiertnego, a więc sprzężenie między czasem ziemskim, historycznym i czasem

eschatologicznym, czasem egzystencji i czasem oczekiwania, to dokonywanie powolnej, ale zasadniczej rewolucji umysłowej. Jest to dosłownie zmiana życia.

Rzecz jasna, narodziny takiego wierzenia związane są z głębokimi przeobrażeniami społeczeństwa, w którym ono powstaje. Jakie związki ze zmianami społecznymi ma ten nowy zespół wyobrażeń związany z zaświatami, jakie są jego funkcje ideologiczne? Ścisła kontrola, którą ustanawia nad nią Kościół — co prowadzi nawet do pewnego podziału władzy nad zaświatami między nim a Bogiem — dowodzi, że stawka była znaczna. Dlaczego by nie pozwolić zmarłym błądzić lub spać?

PRZED CZYŚĆCEM

Czyściec narzucił się właśnie jako „trzecie miejsce".

Po wcześniejszych religiach i cywilizacjach chrześcijaństwo odziedziczyło pewną geografię zaświatów; spomiędzy koncepcji jednolitego świata umarłych (jak judaistyczny Szeol) oraz idei podwójnego uniwersum po śmierci: jednego przerażającego, a drugiego szczęśliwego, jak Hades i Pola Elizejskie Rzymian, wybrało model dualistyczny. Znacznie go nawet wzmocniło. Zamiast zepchnąć pod ziemię obie przestrzenie przeznaczone dla zmarłych — złą i dobrą — na okres rozciągający się od stworzenia do Sądu Ostatecznego, uczyniło niebo miejscem, gdzie od chwili śmierci przebywają sprawiedliwi, a w każdym razie najlepsi z nich, męczennicy, potem zaś również i święci. Na powierzchni ziemi zlokalizowało nawet raj ziemski, przydając w ten sposób, aż do skończenia czasów, przestrzeń tej ziemi Wieku Złotego, której starożyt-

ni przydawali jedynie czas — nostalgiczny horyzont ich pamięci. Na średniowiecznych mapach widzimy go na Dalekim Wschodzie, poza wielkim murem i niespokojnymi ludami Goga i Magoga, z jego rzeką o czterech odnogach, którą Jahwe stworzył, „aby nawadniać ów ogród"[2] (Rdz 2, 10). Zwłaszcza zaś opozycja piekło—raj, oparta na antagonizmie ziemia —niebo, doprowadzona została do kulminacji. Piekło, choć podziemne, było ziemią, a świat piekielny przeciwstawiał się światu niebiańskiemu, tak jak świat chtoniczny przeciwstawił się u Greków światu uranicznemu. Starożytni — Babilończycy i Egipcjanie, Żydzi i Grecy, Rzymianie i barbarzyńcy pogańscy — pomimo pięknych porywów ku niebu, bardziej obawiali się głębin pod ziemią, niż aspirowali do niebiańskich nieskończoności, często zamieszkanych zresztą przez gniewnych bogów. Chrześcijaństwo, przynajmniej w ciągu pierwszych wieków i okresu

średniowiecznej barbaryzacji, nie doprowadziło do pełnej infernalizacji swej wizji zaświatów. Podniosło społeczeństwo ku niebu. Sam Jezus dał przykład: po zstąpieniu do piekieł wstąpił na niebiosa. W systemie orientacyjnym przestrzeni symbolicznej — tam, gdzie starożytność grecko-rzymska przyznawała najwyższe miejsce opozycji prawy-lewy — chrześcijaństwo, nadal zachowując istotną wartość tej antynomicznej pary, obecnej zresztą w Starym i Nowym Testamencie[2], bardzo wcześnie uprzywilejowało system góra-dół. W średniowieczu system ten — poprzez uprzestrzen- nienie myślenia — nada kierunek zasadniczej dialektyce wartości chrześcijańskich.

Dążenie wzwyż, wznoszenie się, wspinanie — oto bodziec życia duchowego i moralnego, podczas gdy normą społeczną jest pozostawanie na swym miejscu, tam, gdzie Bóg umieścił was na ziemi, bez ambicji uniknięcia swej doli, a jedynie z troską o to by, się nie zniżyć, nie podupaść.[3]

Kiedy pomiędzy drugim i czwartym wiekiem chrześcijaństwo, mniej już zafascynowane horyzontami eschatologicznymi, zaczęło rozmyślać nad sytuacją dusz między śmiercią indywidualną a Sądem Ostatecznym i kiedy chrześcijanie doszli do wniosku — taka jest, z drobnymi niuansami, które później rozpatrzymy, opinia wielkich Ojców Kościoła z IV wieku, Ambrożego, Hieronima i Augustyna — że być może w tym okresie dusze niektórych grzeszników mogły zostać zbawione (prawdopodobnie po przejściu jakiejś próby), pojawiające się wówczas wierzenie, które w XII wieku dało narodziny czyśćcowi, nie doprowadza do dokładnej lokalizacji tej sytuacji i tej próby. W średniowieczu system ów — poprzez uprzestrzennienie myślenia — nada kierunek zasadniczej dialektyce wartości chrześcijańskich.

Aż do końca XII wieku słowo *purgatorium* nie istnieje jako rzeczownik. *Czyściec* nie istnieje.[4]

Godne uwagi jest, że pojawienie się słowa *purgatońum* — wyrażające uświadomienie sobie czyśćca jako miejsca, akt narodzin czyśćca we właściwym tego słowa znaczeniu — zlekceważone zostało przez historyków, a zwłaszcza przez historyków teologii i duchowości.[5] Bez wątpienia historycy nie przypisują jeszcze wystarczającego znaczenia *słowom.* Klerkowie średniowieczni, bez względu na to, czy byli *realistami, czy nominalistami,* dobrze wiedzieli,' że między słowami i rzeczami istnieje związek równie ścisły, jak między ciałem i duszą. Dla historyków idei i

mentalności, zjawisk długiego trwania, wyłaniających się powoli z głębin, słowa — pewne słowa — mają tę przewagę, że pojawiają się, rodzą i niosą w ten sposób ze sobą elementy chronologiczne, bez których nie ma prawdziwej historii. Z pewnością wierzenia nie datuje się tak jak wydarzenia, ale należy odrzucić ideę, że historia długiego trwania jest historią bez dat. Zjawisko kształtujące się powoli, takie jak wiara w czyściec, trwa w bezruchu, ledwo daje znać o sobie przez wieki, pozostając wciąż w martwych zaułkach biegu historii, a potem nagle lub prawie nagle wciągane jest w silny prąd nie po to, aby się w nim zatracić, lecz przeciwnie, aby się zeń wyłonić i objawić w pełni. Kto mówi *o czyśćcu* — nawet z erudycją — od cesarstwa rzymskiego po chrześcijaństwo XII wieku, od świętego Augustyna po świętego Tomasza z Akwinu, i wymazuje w ten sposób pojawienie się tego rzeczownika między 1150 i 1200 rokiem, pozwala umknąć głównym aspektom tej historii, jeśli nie jej istocie. Pozwala umknąć — równocześnie z możliwością naświetlenia decydującej epoki i głębokiej przemiany społecznej — okazji spostrzeżenia, w odniesieniu do wiary w czyściec, zjawiska wielkiej wagi w historii idei i mentalności: procesu *uprzestrzennienia* myśli.

PRZESTRZEŃ — RZECZ DOBRA DO MYŚLENIA

Rozliczne studia ukazały niedawno znaczenie pojęcia *przestrzeni* w dziedzinie naukowej. Odświeża ono tradycję historii geograficznej, odnawia geografię i urbanistykę. Swą skuteczność manifestuje przede wszystkim właśnie na planie symbolicznym. Po zoologach antropolodzy uwidocznili fundamentalny charakter zjawiska *terytorium.*[6] W *Ukrytym wymiarze*[1] Edward T. Hall wykazał, że terytorium jest przedłużeniem organizmu zwierzęcego i ludzkiego, że owa percepcja przestrzeni w dużej mierze zależy od *kultury* (być może jest w tym względzie zbyt *kulturalistyczny*), a terytorium jest interioryzacją przestrzeni zorganizowaną przez myśl. Jest to zatem fundamentalny wymiar jednostek i społeczeństw. Organizacja rozmaitych przestrzeni — geograficznej, ekonomicznej, politycznej, ideologicznej itd. — w których funkcjonują społeczeństwa, jest bardzo ważnym aspektem ich historii. Organizowanie przestrzeni swych zaświatów było dla społeczeństwa chrześcijańskiego zabiegiem o dużym znaczeniu. Kiedy czeka się na zmartwychwstanie zmarłych, geografia tamtego świata nie jest rzeczą drugorzędną. Można się też spodziewać, że istnieją związki między sposobem, w jaki dane społeczeństwo organizuje swą przestrzeń na ziemi i swą przestrzeń w zaświatach. Albowiem obie one

powiązane są wskutek relacji, które jednoczą społeczeństwo zmarłych i społeczeństwo żywych. Między 1150 i 1300 rokiem chrześcijaństwo oddaje się właśnie dziełu wielkiej reorganizacji kartograficznej na ziemi i w zaświatach. Dla społeczeństwa chrześcijańskiego, takiego jak społeczeństwo średniowiecznego Zachodu, wszystko toczy się w tym samym — lub prawie tym samym — czasie na ziemi i w niebie, na tym i tamtym świecie.

LOGIKA I GENEZA CZYŚĆCA

Czym właściwie jest ów czyściec, który mniej więcej między 1150 i 1250 rokiem na dobre osadza się w wierze zachodniego chrześcijaństwa? Są to pośrednie zaświaty, gdzie niektórzy zmarli przechodzą próbę, która może być skrócona wskutek wstawiennictwa — czyli pomocy duchowej — żywych. Aby do tego doszło, trzeba było długiej przeszłości idei i wyobrażeń, wierzeń i rozstrzygnięć, debat teologicznych, jak też zapewne głębokich i trudno dla nas uchwytnych przeobrażeń w łonie ówczesnego społeczeństwa.

Pierwsza część tej książki poświęcona będzie wielowiekowemu formowaniu się elementów, które w XII wieku ułożą się w pewną strukturę, stając się czyśćcem. Możemy uważać ją za refleksję nad oryginalnością myśli religijnej chrześcijaństwa łacińskiego, wychodząc od odziedziczonych przezeń tradycji, od jego rozdarć oraz konfliktów zewnętrznych i wewnętrznych, pośród których się ukształtowało.

Wiara w czyściec implikuje przede wszystkim wiarę w nieśmiertelność i zmartwychwstanie, skoro istotę ludzką może spotkać coś nowego między jej śmiercią i zmartwychwstaniem. Stanowi dodatkowe warunki oferowane pewnym ludziom w celu osiągnięcia przez nich życia wiecznego. Jest to nieśmiertelność zdobywana po jednym tylko życiu. Religie takie jak hinduizm lub kataryzm, które wierzą w wieczne reinkarnacje, czyli w metempsychozę, wykluczają więc czyściec.

Istnienie czyśćca opiera się także na koncepcji sądzenia zmarłych — idei dosyć rozpowszechnionej w rozmaitych systemach religijnych — ale „sposoby tego sądzenia są bardzo różnorodne w zależności od cywilizacji”.[8] Wariant sądu zakładający istnienie czyśćca jest bardzo oryginalny. W istocie opiera się on na wierze w podwójny sąd — pierwszy w chwili śmierci i drugi u kresu czasów. W tym zawieszeniu eschatologicznego przeznaczenia każdego człowieka ustanawia on złożoną procedurę sądową *złagodzenia* kary, skrócenia jej w zależności od rozmaitych czynników.

Zakłada więc projekcję (na zaświaty) bardzo wyrafinowanej myśli sądowniczej i systemu karnego.

Związany jest także z ideą odpowiedzialności indywidualnej, wolnej woli człowieka, z natury obciążonego winą wskutek grzechu pierworodnego, ale sądzonego za grzechy popełnione na własną odpowiedzialność. Istnieje ścisły związek między czyśćcem, pośrednimi zaświatami, a pewnym typem grzechu pośredniego, pomiędzy czystością świętych i oczyszczonych z grzechów a niewybaczalną winą zbrodniczych grzeszników. Przez długi czas mglista idea grzechów „lekkich", „codziennych", „zwykłych", trafnie ujęta przez Augustyna, a potem przez Grzegorza Wielkiego, przekształci się z czasem w kategorię grzechu *powszedniego* — to znaczy wybaczalnego — pod względem chronologicznym poprzedzającą nieco rozkwit czyśćca oraz będącą jednym z warunków jego narodzin. Nawet jeśli — jak zobaczymy — sprawy były trochę bardziej skomplikowane, czyściec pojawił się w istocie jako miejsce oczyszczenia z grzechów powszednich.

*Wiara w czyściec* — miejsce kar — zakłada naświetlenie relacji między duszą i ciałem. Doktryna Kościoła bardzo wcześnie bowiem twierdziła, że nieśmiertelna dusza opuszcza po śmierci ciało i że spotykają się one na powrót dopiero u kresu czasów w chwili zmartwychwstania ciał. Nie wydaje mi się jednak, aby kwestia cielesności lub bezcielesności duszy stanowiła problem w odniesieniu do czyśćca lub jego początków. Oddzielone od ciała dusze posiadały materialność *sui generis* i dlatego kary czyśćca mogły je niejako dotykać cieleśnie.[9]

MYŚL O MIEJSCU POŚREDNIM

Czyściec jest miejscem pośrednim z wielu względów. W czasie sytuuje się pomiędzy śmiercią indywidualną i Sądem Ostatecznym. Czyściec osiądzie w tej szczególnej przestrzeni czasowej dopiero po dość długich falowaniach. Święty Augustyn, pomimo decydującej roli, jaką tu odegrał, nie utwierdzi ostatecznie przyszłego czyśćca w tym przedziale czasu. Czyściec oscylować będzie między czasem ziemskim i czasem eschatologicznym, między początkiem czyśćca na ziemi, który należałoby wtedy określać w odniesieniu do pokuty, a opóźnieniem ostatecznego oczyszczenia, które następowałoby dopiero w chwili Sądu Ostatecznego. Zachodziłby więc na czas eschatologiczny i dzień Sądu stawałby się nie chwilą, ale przestrzenią czasową.

Czyściec jest także przedziałem czysto przestrzennym, który wślizguje się i rozpościera między rajem i piekłem. Jednakże przyciąganie obu tych

biegunów oddziaływało długo i na niego. Aby istnieć, czyściec będzie musiał zastąpić przedrajskie jeszcze *refńgeńum* — miejsce ochłody, wyobrażenie datujące się z pierwszych wieków chrześcijaństwa — i *łono Abrahama*, znane z historii o Łazarzu i złym bogaczu w Nowym Testamencie (Łk 16, 19—26). Przede wszystkim będzie musiał oderwać się od piekła, którego pozostanie przez długi czas słabo wyodrębnionym działem — górną Gehenną. Domyślamy się, że w tej szarpaninie między rajem i piekłem stawka czyśćca nie była dla chrześcijan mała. Zanim Dante w najwspanialszy sposób nie wyraził geografii trzech zaświatowych królestw, ustanawianie tego Nowego Świata zaświatów było długie i trudne. Czyściec nie stanie się w końcu prawdziwym, doskonałym miejscem pośrednim. Zarezerwowany dla pełnego oczyszczenia przyszłych wybrańców, przesunie się w kierunku raju. Jako przesunięte miejsce pośrednie nie usytuuje się w środku, lecz zostanie nieco uniesiony ku górze. Powraca w ten sposób do tak charakterystycznych dla mentalności feudalnej systemów przesuniętej równowagi: nierówność w równości, którą spotykamy w ówczesnych modelach wasalstwa i małżeństwa, gdzie wświecie równych wasal jest mimo wszystko podporządkowany seniorowi, a żona mężowi. Równa na pozór odległość dzieląca czyściec od piekła, któremu zdołano się wymknąć, i nieba, do którego mocno już przywarto. Wreszcie jest to fałszywe miejsce pośrednie, gdyż przejściowemu i nietrwałemu czyśćcowi brak wieczności piekła czy raju. A jednak różni się on od czasu i przestrzeni ziemskiego padołu, gdyż podlega innym regułom, czyniącym z niego jeden z elementów tego świata wyobrażeń, który w średniowieczu zwano „cudownym”.

Istota tkwi, być może, w porządku logiki. Aby czyściec mógł się narodzić, pojęcie miejsca pośredniego nabrać musi konsystencji, stać się przydatne w myśleniu ludzi średniowiecza. Czyściec należy do pewnego systemu — systemu miejsc zaświatów — i istnieje oraz nabiera znaczenia jedynie w odniesieniu do tych innych miejsc. Proszę czytelnika, aby o tym nie zapominał, ponieważ jednak czyściec, spośród trzech zasadniczych miejsc zaświatów, poświęcił najwięcej czasu na samookreślenie, a jego rola była najbardziej problematyczna, wydało mi się możliwe i pożądane rozprawianie o czyśćcu bez wchodzenia w szczegóły związane z piekłem i rajem.

Pojęcie miejsca pośredniego jako struktura logiczna, matematyczna, związane jest z głębokimi przemianami rzeczywistości społecznej i

umysłowej średniowiecza. Takim samym zabiegiem, odnoszącym się do przeobrażonego społeczeństwa, jest szukanie kategorii medialnej, klas średnich lub trzeciego stanu, aby nie pozostawiać już dłużej możnych i biedaków, duchownych i laików samych twarzą w twarz. Przejście od schematów binarnych do schematów trójdzielnych to przekroczenie tego progu w kształtowaniu myślenia społecznego, którego znaczenie podkreślił Claude Levi-Strauss.[10]

WYOBRAŻENIA KAR. OGIEŃ

W przeciwieństwie do żydowskiego Szeolu — niepokojącego, smutnego, ale pozbawionego kar — czyściec jest miejscem, w którym zmarli przechodzą jedną lub kilka prób. Jak się przekonamy, próby te mogą być wielorakie i podobne są do tych, którym potępieni podlegają w piekle. Jednakże dwie z nich powracają najczęściej: żar i lodowate zimno, jedna zaś z nich — próba ognia — odegrała pierwszoplanową rolę w historii czyśćca.

Antropolodzy, folkloryści, historycy religii dobrze znają ogień jako święty symbol. W średniowiecznym czyśćcu i w jego zaczątkach spotykamy ogień we wszystkich niemal formach, które zdołali wyróżnić specjaliści z dziedziny antropologii religijnej: kręgi ognia, jeziora i morza ognia, obręcze płomieni, ściany i czeluście ogniste, paszcze potworów ziejące ogniem, rozżarzone węgle, dusze pod postacią iskier, ogniste rzeki, doliny i góry.

Czym jest więc ów święty ogień? „W obrzędach inicjacyjnych — jak wskazuje Gerardus Van der Leeuw — to właśnie ogień wymazuje miniony już okres egzystencji i umożliwia okres nowy.”[11] A więc jest to obrzęd przejścia właściwy w tym przejściowym miejscu. Czyściec stanowi część owych *marginalnych obrzędów,* jak nazywał je Van Gennep, których znaczenie umykało niekiedy antropologom zbyt zajętym fazami oddzielenia i przyjęcia, które otwierają i zamykają obrzędy przejścia.

Ale znaczenie tego ognia jest jeszcze bogatsze. Carl Martin Edsman trafnie wskazał na występowanie ogni odnawiających w baśniach, legendach i spektaklach ludowych średniowiecza oraz nowożytności, analogicznych do tych, jakie w starożytności spotykamy u Rzymian, Greków, a także ulrańczyków i Hindusów, wśród których, jak się zdaje, narodziła się ta koncepcja boskiego ognia — *ignis divinus.*[12] W ten sposób czyściec wpisywałby się w owo wyłonienie zasobów dziedzictwa indoeuropejskiego, którego chrześcijaństwo XI— XII wieku wydaje się

teatrem. Pojawienie się (lub powtórne pojawienie się?) schematu trójfunkcyjnego, co wykazał niedawno Georges Duby i inni badacze, jest, ogólnie rzecz biorąc, współczesne omawianemu przez nas zjawisku. Ogień pieca, ogień kuźni, ogień stosu. Obok nich sytuować należy ogień czyśćca, którym zresztą kultura ludowa także zawładnęła.

Ogień ten odmładza i czyni nieśmiertelnym: najsłynniejszym przykładem tego wierzenia jest legenda o feniksie, którą chrześcijaństwo średniowieczne przejęło od Tertuliana. Feniks staje się symbolem ludzkości powołanej do zmartwychwstania. Pewien tekst, niesłusznie przypisywany świętemu Ambrożemu, odnosi zresztą do tej legendy zdanie ze świętego Pawła: „okaże się bowiem [dzieło każdego] w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest" (I Kor 3, 13), będące główną podstawą biblijną, na której oprze się całe średniowieczne chrześcijaństwo, aby zbudować czyściec.

W świetle tego dziedzictwa uwidaczniają się, jak mi się zdaje, trzy ważne cechy ognia oczyszczającego, który w średniowieczu odegrał centralną rolę w budowie czyśćca.

Pierwsza to fakt, że ogień, który odmładza i czyni nieśmiertelnym, jest ogniem, „przez który się przechodzi". Święty Paweł bardzo dobrze scharakteryzował ten obrzęd, mówiąc w tym samym sławnym fragmencie Pierwszego Listu do Koryntian (3,15): „sam wprawdzie ocaleje, lecz *tak jakby przez ogień*" *{quasiper ignem*). Czyściec jest miejscem (lub stanem) pośrednim, a imaginacyj- ne podróże do niego będą, powtarzam to, podróżami symbolicznymi. Owo przejście przez ogień będzie tym bardziej uwydatnione przez ludzi średniowiecza, że model czyśćca rozwinie się jako model sądowy. Próba ognia to *ordalia* zarówno dla samych dusz w czyśćcu, jak i dla żywych, którym dane było podróżować po czyśćcu nie jako zwykłym turystom, lecz na ich własne ryzyko. Obrzęd ten niezwykle więc zafascynował ludzi, którzy z tradycjami odległej starożytności przetrwałymi w Grecji i Rzymie, spadkobierczyniami ognia indo-europejskiego, połączyli dziedzictwo wierzeń i praktyk barbarzyńskich.

Rozumiemy zatem, dlaczego w próbach ziemskiej lokalizacji czyśćca lub przynajmniej jego otworów wyjściowych szczególną uwagę zwrócił pewien naturalny element geograficzny: wulkany. Jako góry posiadające krater, czyli czeluść, i ziejące ogniem kojarzyły się wyraźnie z trzema zasadniczymi elementami fizycznej i symbolicznej struktury czyśćca. Zobaczymy, jak ludzie próbujący ustalić kartografię czyśćca wahali się pomiędzy Sycylią, Stromboli i Etną. Ale na Sycylii brakło społeczności

zdolnej do wykorzystania tej szansy, tak jak uczynili to Irlandczycy, ich sąsiedzi Anglicy i cystersi za pomocą czyśćca świętego Patryka oraz dobrze zorganizowanych i kontrolowanych pielgrzymek, których obyczaj wkrótce się tam rozwinął. Sycylia Fryderyka II ze swym władcą podejrzanym o herezję, mnichami greckimi i muzułmanami jawiła się jako nie dość „katolicka", aby gościć czyściec lub jedno z jego głównych wejść, a Etna nie zdołała uwolnić się od swego czysto piekielnego obrazu.

Drugim typowym rysem jest tu to, że średniowieczny ogień czyśćcowy, pomimo zajęcia najwyższego i ostatecznie wyłącznego miejsca, na ogół jednak stanowił część pary: ogień i woda. W tekstach pochodzących z zarania średniowiecza para ta pojawia się najczęściej pod postacią zestawienia miejsca ognistego i miejsca wilgotnego, miejsca ciepłego i miejsca zimnego, elementu palącego i elementu zlodowaciałego. A fundamentalna próba, jakiej podlegają zmarli w czyśćcu, nie jest zwykłym przejściem przez ogień, lecz przejściem kolejno przez ogień i przez wodę, swego rodzaju próbnym „szkockim prysznicem".

Carl Martin Edsman słusznie powołuje się tu na teksty z klasycznej starożytności rzymskiej, w których odnajdujemy ascetów kaukaskich żyjących nago w płomieniach lub w lodzie. Cyceron mówi o mędrcach, którzy -pędzą życie nago i bez bólu znoszą śniegi Kaukazu i srogość zimy, a kiedy

zbliżą się do płomienia, bez lęku dają się przypiekać".[13] Waleriusz Maksymus także wspomina o „tych, którzy spędzają całe życie nadzy, hartując swe ciało w srogim lodzie Kaukazu bądź też bez lęku wystawiając je na płomienie".[14]

Parę ogieó-woda (zimna) odnajdujemy w obrzędzie wspominanym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, który musiał odegrać pewną rolę w prehistorii czyśćca: był to chrzest ogniem. Chrześcijanie znają ów obrzęd z ewangelii Mateusza i Łukasza w odniesieniu do Jana Chrzciciela. Mateusz użycza prekursorowi tych słów: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia; lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie; ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem" (Mt 3, 11). Łukasz (3, 16) przypisuje Janowi Chrzcicielowi te same słowa.

Ta koncepcja chrztu ogniem, rodem z indoeuropejskich mitologii ognia, skonkretyzowała się w judeochrześcijańskiej literaturze apokaliptycznej. Wrażliwi na nią byli pierwsi teologowie chrześcijańscy, zwłaszcza Grecy. Orygenes, komentując Łukasza (3, 16), oświadcza: „Trzeba najpierw

chrzcić wodą i duchem, aby ochrzczony — kiedy dojdzie do rzeki ognia — pokazał, że zachował zasoby wody i ducha i zasługuje przeto na otrzymanie także chrztu ogniem w Jezusie Chrystusie” *(In Lucam,* homilia XXIV). Edsman w perle wspomnianej przez Mateusza (13, 45—46: „Podobne jest królestwo niebieskie do kupca poszukującego pięknych pereł. Gdy znalazł jedną drogocenną perłę, poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją.”) rozpoznaje symbol Chrystusa, który połączył wodę i ogień. W „ortodoksyjnym” chrystianizmie chrzest ogniem pozostał metaforyczny. Nie było go również w niektórych sektach (baptyści, meseńczycy, niektórzy asceci egipscy), a nawet u katarów, którym pewien „ortodoksyjny” przeciwnik, Ecbert, zarzuci ironicznie w XII wieku, iż w istocie chrzczą oni nie „w ogniu”, ale „obok” ognia.

W starożytnych mitologiach i religiach ogień ma naturę wieloraką i zróżnicowaną. Cechy te odnajdujemy również w jego judeochrześcijańskiej symbolice, a wreszcie i w rozmaitych funkcjach oraz znaczeniach ognia czyśćcowego. W tych różnych aspektach ognia, „zarazem deifikującego i ożywczego, który karze i unicestwia”, Edsman widzi „rozmaite aspekty samej istoty boskości”, sprowadza więc wielorakość oblicz ognia do jedności w boskiej osobie. Ten model może służyć do wyjaśnienia wielkiej różnorodności chrześcijańskich interpretacji ognia czyśćcowego, od starożytności do XIII wieku. Można odnieść wrażenie, że nie mówi się wcale o jednym i tym samym ogniu, ale różnorodność ta tłumaczy się wielością znaczeń starożytnego ognia boskiego. Raz jawi się on głównie jako narzędzie oczyszczenia, to znów przede wszystkim jako narzędzie kary czy też próby, niekiedy wydaje się współczesny, a niekiedy przyszły, najczęściej rzeczywisty, ale czasami duchowy, dotyczy niektórych tylko lub też wszystkich ludzi. Zawsze jednak chodzi o ten sam ogień, a ogień czyśćca w swej złożoności jest spadkobiercą wielorakich postaci ognia boskiego, ognia świętego z indoeuropejskiego zarania.

Wydaje się, że Augustyn pojął ciągłość, która — pomimo fundamentalnych zmian znaczeniowych — łączy pewne starożytne koncepcje ognia z koncepcjami chrześcijańskimi: „Dla stoików — pisze w *Państwie Bożym* (VIII, 5) — ogień, czyli ciało będące jednym z czterech żywiołów, z których składa się ten widzialny świat, był istotą żyjącą i rozumną, budowniczym i świata samego, i wszystkiego, co się w nim znajduje; w ogóle zaś traktowali go jako boski ogień.”[3] Z pewnością w chrześcijaństwie, jak wspaniale ujmie to Franciszek z Asyżu, ogień jest już

tylko stworzeniem. Ale wedle słusznego określenia Edsmana „cała złożoność ognia zaświatów w jego formach ogólnych lub szczególnych — na przykład rzeka ognia — znajduje wyjaśnienie jako rozmaite funkcje tego samego ognia boskiego”. Odnosi się to także do ognia czyśćcowego. Owej obarczonej znaczeniem przeszłości ognia czyśćcowego ludzie średniowiecza — ani masy, ani nawet klerkowie — nie byli jednak świadomi, wyjąwszy teksty biblijne, czyli niezbędną i wystarczającą dla nich porękę tradycji świętej. Wydało mi się jednak niezbędne naświetlenie tego długiego dziedzictwa. Unaocznia ono pewne kłopotliwe aspekty średniowiecznej historii czyśćca, pozwala lepiej zrozumieć wahania, debaty i rozstrzygnięcia, jakie pojawiły się w tej historii, gdyż dziedzictwo tyleż proponuje, co i narzuca. Wyjaśnia to zwłaszcza, jak mi się zdaje, jedną z przyczyn sukcesu czyśćca, którą jest podjęcie pewnych bardzo starych realiów symbolicznych. To, co ściśle nawiązuje do tradycji, ma największe szanse powodzenia. Czyściec jest nową ideą chrześcijaństwa, ale część głównych akcesoriów zapożyczył od wcześniejszych religii. W systemie chrześcijańskim boski ogień zmienia swoje znaczenie i historyk musi przede wszystkim pozostawać wrażliwy na te przemiany. Jednakże fakt, że w procesie długiego trwania pewien rodzaj materii potrafi wytrzymać większe lub mniejsze nasilenie zmian, także musi zwrócić na siebie uwagę. Rewolucje są raczej zmianami znaczeń niż tworami całkowicie nowymi. Chrześcijaństwo było rewolucją lub głównym ogniwem rewolucji. Odziedziczyło ogień boski, który odmładza i czyni nieśmiertelnym, lecz uczyniło z niego nie przedmiot wierzeń związany z obrzędem, tylko atrybut Boga, a jego użycie zdeterminowane jest przez podwójną odpowiedzialność ludzką: odpowiedzialność zmarłych, gdyż od ich zachowania za życia zależy, czy zostaną poddani jego działaniu, czy też nie, oraz odpowiedzialność żywych, których większa lub mniejsza gorliwość może zmienić czas jego oddziaływania. Ogień czyśćca, pozostając symbolem zawierającym pewne znaczenie — znaczenie zbawienia przez oczyszczenie — stał się narzędziem na usługach złożonego systemu wymiaru sprawiedliwości, związanego ze społeczeństwem zupełnie odmiennym od tych, które wierzyły w ogień odnawiający.

WSPÓŁZALEŻNOŚCI POMIĘDZY ŻYWYMI I UMARŁYMI

Czyściec jest wreszcie zaświatami pośrednimi, w których próbę, jaką się tam przechodzi, mogą skrócić *wstawiennictwa* — interwencje żywych. Jak się zdaje, to właśnie wiara pierwszych chrześcijan w skuteczność ich

modlitw za zmarłych — o czym świadczą inskrypcje nagrobne, formuły liturgiczne, a później, na początku III wieku, *Pasja Perpetui,* pierwsze z serii uprzestrzen- nionych wyobrażeń przyszłego czyśćca — zainicjowała ruch pobożności, który musiał doprowadzić do stworzenia czyśćca. Zwróćmy uwagę, że Augustyn w *Wyznaniach* po raz pierwszy podejmuje refleksję, która przywiedzie go na drogę czyśćca, gdy opisuje swe uczucia po śmierci matki, Moniki.

Ta ufność chrześcijan w skuteczność wstawiennictw stosunkowo późno połączy się z wiarą w istnienie oczyszczenia po śmierci. Joseph Ntedika jasno wykazał, że na przykład u Augustyna oba wierzenia ukształtowały się odrębnie, praktycznie się nie stykając. Wstawiennictwa za zmarłych zakładają stworzenie długotrwałych współzależności po jednej i drugiej stronie śmierci, ścisłych relacji między żywymi i umarłymi, istnienie pomiędzy jednymi i drugimi instytucji wiążących, które finansują wstawiennictwa — jak testamenty — lub czynią z nich obowiązkową praktykę — jak bractwa. Także te więzi zmierzają z czasem do ustabilizowania się.

Jakiż wzrost potęgi żywych zawiera się w tym zawładnięciu śmiercią! Ale także jakież wzmocnienie spójności wspólnot na ziemi — rodzin prawdziwych i rodzin sztucznych, czyli społeczności zakonnych lub bractw — w rozszerzeniu skutecznych współzależności poza śmierć! A jakiż to instrument władzy dla Kościoła! Utwierdza on swe prawo (częściowe) do władania duszami w czyśćcu jako członkami Kościoła wojującego, rozszerzając *jurysdykcję* kościelną ze szkodą dla *jurysdykcji* Boga, władającego przecież wymiarem sprawiedliwości w zaświatach. To władza duchowa, ale też, jak zobaczymy, po prostu zwykły zysk finansowy, z czego lepiej niż inni skorzystają bracia zakonów żebraczych, zagorzali propagatorzy nowego wierzenia. Potężną pożywkę znajdzie w nim na koniec „piekielny” system odpustów.

AKTA CZYŚĆCA

Zapraszam czytelnika do otwarcia wraz ze mną akt czyśćca. Tylko takie podejście, jak sądzę, zdoła go przekonać, dzięki kontaktowi z tekstami wielkich teologów lub nieznanych kompilatorów, niekiedy anonimowych, o wielkiej wartości literackiej lub zwykłych instrumentów przekazu, ale w wielu

przypadkach przełożonych po raz pierwszy i emanujących najczęściej, choć w rozmaitym stopniu, urokiem wyobraźni, żarem prozelityzmu,

głęboką emocją płynącą z odkrycia wewnętrznego i zewnętrznego świata. Jest to zwłaszcza najlepszy sposób, aby zobaczyć, jak powoli, nie zawsze w sposób pewny, ale w całej złożoności historii, tworzy się wiara w jakieś miejsce i jak powstaje ono samo.

Teksty te są pełne powtórzeń, ale właśnie w ten sposób formuje się pewien *corpus*, tak tworzy się historia. Gra ech, z którą zetkniemy się często w tej książce, jest odbiciem rzeczywistości. Eliminacja tych powtórzeń historii prowadziłaby do jej deformacji, do jej zafałszowania.

Zobaczymy, czym staje się geografia zaświatów i jakie są jej stawki w głównych fazach pierwszego etapu średniowiecza, gdy powstają fundamenty naszego nowożytnego świata zachodniego. Dziś lepiej znamy i właściwiej oceniamy oryginalność długiego okresu przemian trwającego od III do VII wieku, który niedawno nazwano epoką późnego cesarstwa i wczesnym średniowieczem, a który słuszniej określa się jako późną starożytność: wyklaro- wuje się tam dziedzictwo antyczne, chrześcijaństwo modeluje na tej podstawie nowe zwyczaje, ludzie walczą o fizyczne i duchowe przetrwanie. Między rajem i piekłem, w przekonaniu o nieuchronności końca świata, czyściec byłby niemal luksusem, a zatem pozostaje jeszcze w głębinach. Geneza feudal- ności pozostawia w zawieszeniu, niemalże w bezruchu teologii i praktyki religijnej, zaczątki czyśćca między VIII i IX wiekiem, ale wyobraźnia zakonna eksploruje w przenikniętym gdzieniegdzie światłością mroku zakamarki zaświatów. Wielkie i twórcze stulecie — wiek XII — jest także wiekiem narodzin czyśćca, co można wyjaśnić jedynie na gruncie kształtującego się wtedy systemu feudalnego. Po epoce gwałtownego rozkwitu przychodzi okres porządkowania. Umożliwione przez czyściec „oswojenie” zaświatów włącza zmarłych w ogólne ramy społeczne. Dodatkowe szanse, jakie oferuje nowemu społeczeństwu czyściec, wpisują się w system globalny.

# TEOLOGIA I KULTURA LUDOWA

Winien jestem czytelnikowi jeszcze dwa uściślenia.

Pierwsze dotyczy miejsca, które przyznaję w tym studium teologii. Nie jestem ani teologiem, ani historykiem teologii. Oczywiście, gdy chodzi o wierzenie, które stało się dogmatem, rola teologii w jego historii jest ważna. Mam nadzieję, że uda mi się oddać jej sprawiedliwość. Myślę jednak, że czyściec jako wierzenie narzucił się także innymi drogami i drogi te interesują mnie szczególnie, ponieważ dostarczają więcej informacji o związkach między

wierzeniem i społeczeństwem, o strukturach mentalnych, o miejscu wyobraźni w historii. Wiem, że dla nowożytnej teologii chrześcijańskiej czyściec nie jest *miejscem,* ale *stanem.* Ojcowie soboru trydenckiego, którzy usilnie się starali zarówno pod tym względem, jak też pod innymi, zapobiec skażeniu religii przez „zabobony", pozostawili treść idei czyśćca poza dogmatem. W ten sposób ani jego lokalizacja, ani natura kar, jakim się tam podlega, nie zostały określone przez dogmat; pozostawiono je swobodzie opinii.

Mam jednak nadzieję wykazać w tej książce, że koncepcja czyśćca jako *miejsca* i wyobrażenia z nim związane odegrały zasadniczą rolę w sukcesie, który owo wierzenie odniosło.[15] Dotyczy to nie tylko masy wiernych, lecz także teologów i władz kościelnych w XII i XIII wieku. Kiedy wśród laików znalazł się genialny, a równocześnie bardzo uczony człowiek, lepiej niż inni wyraził on — na wszystkich zresztą poziomach — to, co dla ludzi drugiego średniowiecza, tego po 1150 roku, było czyśćcem. Najlepszym teologiem w historii czyśćca jest Dante.

Drugie uściślenie odnosi się do miejsca przyznawanego kulturze ludowej w narodzinach czyśćca. To miejsce jest z pewnością ważne. Powrócę jeszcze do tego kilkakrotnie. Za pewnymi zasadniczymi elementami kształtującego się czyśćca stoi i działa tradycja ludowa — nie w potocznym znaczeniu kultury masowej, ale w rzeczywistym sensie specyficznej kultury folklorystycznej. Weźmy trzy przykłady: ogień czyśćcowy, jak to wykazał Carl Martin Edsman, występuje w obrzędach i wierzeniach, na których zrozumienie pozwalają baśnie, legendy i spektakle ludowe; podróże w zaświaty należą do gatunku, w którym elementy uczone są przemieszane z

elementami folklorystycznymi[16]; *exempla* mówiące o czyśćcu wywodzą się często z baśni ludowych lub są z nimi spokrewnione. Od paru lat, wraz z kilkoma kolegami i przyjaciółmi, prowadzę w ramach moich seminariów w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, badania nad związkami między kulturą uczoną i kulturą ludową w średniowieczu. Nie starałem się jednak iść zbyt daleko w tym kierunku. Istnieje tu zbyt wiele niepewności, aby można łatwo sprecyzować, pogłębić, zinterpretować niezaprzeczalne znaczenie kultury ludowej. Trzeba jednak wiedzieć, że kultura ta odegrała pewną rolę w narodzinach czyśćca. Wiek narodzin czyśćca jest także wiekiem, w którym presja folkloru na kulturę uczoną jest najżywsza, gdy Kościół w większym stopniu otwiera się na tradycje, które we wczesnym średniowieczu zniszczył, zakrył lub zignorował.[17] Ten nacisk także przyczynił się do narodzin czyśćca.

# CZĘŚĆ PIERWSZA

# Zaświaty przed czyśćcem

## Wyobrażenia antyczne

Czyściec średniowieczny wykorzystał na nowo motywy rozpowszechnione w czasach bardzo odległych (ciemności, ogień, męki, próba polegająca na przejściu mostu, góra, rzeka itd.), a odrzucił w końcu elementy, których przyjęcia był przedtem bliski (rozległe łąki, błądzenie) lub których nie akceptował od samego początku (reinkarnacje, metempsychoza). Najpierw więc omówię te strzępy przybyłe skądinąd i z oddali, niekiedy z bardzo daleka, zarówno pod względem przestrzeni, jak i czasu.

Przywołanie tych starożytnych religii w dokumentacji czyśćca będzie również wpisaniem go w cały zespół rozwiązań dotyczących tego samego problemu: struktury tamtego świata, wyobrażeniowości zaświatów jako demonstracji jego funkcji. W niektórych przypadkach to odniesienie do innych religii ujawni dziedzictwa rzeczywiste, historyczne: na przykład motyw ognia krążył od starożytnych Indii po chrześcijański Zachód, ale ogień czyśćca skoncentrował w sobie wielorakie ognie zapalane tu i ówdzie

poprzez wieki. Wydaje się, że model egipski silnie zaważył na infernalizacji późniejszych koncepcji zaświatów. Niekiedy także porównanie z zaświatami innych religii będzie miało wartość jedynie logiczną i pozostanie tylko zobrazowaniem poszczególnych systemów zaświatów stosujących różne rozwiązania tego samego problemu. Kiedy zaś dojdzie do zbieżności tych rozwiązań z rozwiązaniem chrześcijańskim, czyli z czyśćcem, czyż nie chodzi wtedy o identyczność odpowiedzi bez pewności wpływu? Czy fundamentalny lęk przed czasem piekła u gnostyków i niespokojne, ale w końcu zabarwione nadzieją oczekiwanie chrześcijan na czas czyśćca nie mają źródła we wrażliwości na czas zawartej w obu tych systemach myślowych, ale wyrażanej w sposób od siebie niezależny?

Wreszcie naświetlenie tych dziedzictw i selekcji równa się stwierdzeniu, że relacje między chrześcijańskim czyśćcem a wcześniejszymi wyobrażeniami zaświatów są relacjami z dziedziny historii, a nie genealogii. Czyściec nie wytworzył się automatycznie za pośrednictwem pewnego ciągu — nawet

diachronicznego — wyobrażeń. Jest on rezultatem procesu dziejowego, w którym konieczność splata się z przypadkowością.

# TRZY DROGI HINDUSKIE

W starożytnych Indiach, pod koniec epoki wedyjskiej, kiedy powstają pierwsze Upaniszady (VI wiek p.n.e.), zmarli mają przed sobą trzy drogi, w zależności od zasług, ale bez sądu. Na jedną z tych dróg wkracza się poprzez ogień, ponieważ zmarłych pali się na stosie. Sprawiedliwi przechodzą „z płomienia w dzień, z dnia w jasną piętnastkę [miesiąca księżycowego], z jasnej piętnastki w sześć miesięcy roku, gdy wschodzi słońce, z tych miesięcy do świata bogów, ze świata bogów w słońce, ze słońca w świat jasności. Z tego świata jasności wiedzie ich do światów brahmana istota duchowa przybyła [tam po nich]. W tych światach brahmana zamieszkują w niezgłębionej dali. Dla nich nie ma powrotu".

Ci, którzy na to należycie zasłużyli, „wchodzą w dym, z dymu w noc, z nocy w ciemną piętnastkę [miesiąca księżycowego], z ciemnej piętnastki w sześć miesięcy roku, gdy słońce zachodzi, z tych miesięcy w świat Manów, ze świata Manów na księżyc". Tam zjadani są przez bogów, po czym powracają na ziemię, rozpoczynając cykl reinkarnacji i odrodzeń w coraz to doskonalszej postaci, z których każde jest etapem wiodącym ku rajowi.

Niepoprawni grzesznicy odradzają się za karę pod postacią „robaków, owadów, zwierząt", aż w końcu spadają do piekła.[1]

*Isia Upaniszada* tak obrazuje ów pobyt w piekle: „Te światy nazywane światami bez słońca okrywa mrok nieprzenikniony: tam wchodzą po śmierci ci, którzy zabili swą duszę." Inne teksty pozwalają jednak na przypuszczenie, że los tych zmarłych nie jest ustalony od samego początku, lecz zależy od tego, czy zdołają przekroczyć próg strzeżony przez dwa psy. Jeśli go przekroczą, czeka ich pobyt w miejscu raczej miłym, bliskim Polom Elizejskim Rzymian i germańskiej Walhalli, „na rozległych łąkach, które nie zostaną im już odebrane", gdzie będą ucztować wespół z Jamą, pierwszym człowiekiem, Adamem z tradycji indoirańskiej, który stał się królem piekieł. Jeśli zaś zostaną odrzuceni, pogrążą się w mrokach piekła lub powrócą, by żałośnie błąkać się po ziemi pod postacią widm, niby dusze potępione.[2]

Te rozmaite tradycje zawierają już elementy, które odnajdziemy w czyśćcu: idea środkowej drogi zbawienia, przejście przez ogień, dialektyka mroku i światłości, motyw stałego polepszania się stanu między śmiercią a

ostatecznym zbawieniem, funkcja zaświatów jako zbiornika dusz, które w przeciwnym razie byłyby skazane na błądzenie w postaci widm. Jednakże brak sądu i naczelna rola metempsychozy są bardzo odległe od chrześcijańskiego systemu zaświatów.

W IRANIE: OGIEŃ I MOST

W Iranie uderzająca jest, zwłaszcza w doktrynach i obrazach zaświatów, wszechobecność ognia. Niektóre relikty eschatologii zoroastriańskiej zdradzają cechy, które — choć na pewno nie miały bezpośredniego wpływu na koncepcje chrześcijańskie wiodące do czyśćca — przywodzą je jednak na myśl.[3] Przede wszystkim jest to wahanie się między „rajską" i „piekielną" interpretacją miejsca pobytu zmarłych poprzedzającego sąd nad nimi. W *Wędzie* owo miejsce pobytu — królestwo Jamy — raz jest świetlanym rajem, raz posępnym światem podziemnym, otchłanią, w którą zstępuje się po spadzistej drodze. To także występujący również w indyjskich wierzeniach most, który łączy ziemię z niebem i na który zmarły wchodzi, by przejść próbę siły i zręczności, mającej także pewną wartość moralną.[4]

Wreszcie dla dusz, których dobre uczynki ważą tyle samo, co złe, istnieje miejsce pośrednie, ale specjaliści uprzedzają, iż nie należy sądzić, aby chodziło tam o rodzaj czyśćca, gdyż jego odpowiednika szukać należy raczej w piekle mazdejskim porównywalnym z czyśćcem chrześcijańskim, gdyż podobnie jak on jest czasowe.[5]

W EGIPCIE: WYOBRAŻENIA O PIEKLE

Długa historia starożytnego Egiptu nie pozwala sprowadzić wierzeń

0 sądzie nad zmarłymi i zaświatach do rzędu kilku prostych idei, które ewoluowały w ciągu wieków i nie wydają się identyczne w różnych środowiskach społecznych. Idea sądu zmarłych była w Egipcie bardzo stara. Jak pisze Jean Yoyotte, „wynalazki starożytnych Egipcjan — idea, obawa i nadzieja sądu — jeszcze długo miały później cieszyć się powodzeniem".[6]

Egipskie piekło robiło duże wrażenie i było bardzo wyrafinowane. Miało ono postać rozległej krainy z murami i bramami, błotnistymi bagnami i ognistymi jeziorami wokół tajemniczych izb. Maspero podkreślił, że egipski zmarły musiał wspinać się po urwistych stokach góry. Imaginacyjna geografia zaświatów egipskich była tak rozbudowana, że na niektórych sarkofagach znaleziono mapy tamtego świata. Kary były rozliczne i surowe. Dotyczyły one zarówno ciał, jak dusz i miały charakter zarówno fizyczny,

jak moralny, nacechowany oddaleniem od bogów. Zasadniczym uczuciem było wrażenie zamknięcia i uwięzienia. Kary były krwawe, a karanie ogniem — częste

1 straszliwe. Nawet w swych najbardziej zinfernalizowanych wersjach chrześcijański czyściec nie dorówna pewnym mękom z piekła egipskiego, takim

jak utrata organów zmysłowych lub ćwiartowanie ciał. Wyobraźnia topograficzna w egipskich wizjach piekła jest niezwykle rozbudowana. „Zbiorniki" dusz — domy, pokoje, nisze i rozmaite inne miejsca — tworzyły złożony system lokalizacji.[7] U starożytnych Egipcjan nie było jednak czyśćca. Erik Hornung stwierdza wyraźnie, że pomimo bogactwa terminologii egipskiej na oznaczenie ludzi w zaświatach, sprowadza się ona w sumie do dwóch rygorystycznie przeciwstawnych sobie kategorii: „błogosławionych" i „potępieńców". Nie ma tam ani „stanów lub faz pośrednich, ani procesu oczyszczenia w zaświatach".

Dopiero wdemotycznej opowieści (napisanej w języku potocznym) o podróży w zaświaty Sia-Ozyrysa, powstałej między I wiekiem p.n.e. a II wiekiem n.e., odnajdziemy trójpodział zmarłych: są to ci, na których ciążą złe uczynki, ci, którzy mają na swoim koncie dobre uczynki, i ci, których dobre i złe uczynki się równoważą; wciąż jednak brak jakiegokolwiek procesu oczyszczenia. Lekkie zróżnicowanie losów indywidualnych, które pojawia się, jak zobaczymy, w apokalipsach koptyjskich — takich jak apokalipsy Piotra i Pawła — począwszy od II wieku n.e., nie ma precedensu w wierzeniach egipskich.[8]

Należało jednak naszkicować to egipskie tło, gdyż Egipt sprzed naszej ery i po niej był, zwłaszcza jeśli chodzi o Aleksandrię i klasztory chrześcijańskie, miejscem powstania licznych tekstów żydowskich, greckich, koptyjskich, które odegrały wielką rolę w ukształtowaniu wyobrażeń o zaświatach, zwłaszcza jeśli chodzi opiekło. E. A. W. Budge podkreślił wspólne cechy tego „piekielnego" dziedzictwa: „We wszystkich księgach traktujących o tamtym świecie znajdujemy studnie ogniste, mroczne otchłanie, zabójcze noże, prądy wrzącej wody, cuchnące wyziewy, rozżarzone węże, przerażające potwory i stwory o zwierzęcych głowach oraz okrutne istoty o morderczych instynktach i rozmaitym wyglądzie [...], podobne do tych, które znamy z dawnej literatury średniowiecznej. Jest prawie pewne, że współczesne narody zawdzięczają Egiptowi wiele ze swych koncepcji piekła."[9] Zinfernalizowany czyściec, który spotykamy

często w chrześcijaństwie średniowiecznym, bez wątpienia czerpał po części również z dziedzictwa egipskiego.

ZEJŚCIE DO PIEKIEŁ W GRECJI I RZYMIE

Grecka i rzymska starożytność wniosła coś własnego do chrześcijańskiego wyobrażenia zaświatów jedynie za pośrednictwem motywu zstąpienia do piekieł. Temat ten — który odnajdziemy później w związku z Chrystusem — często występuje w greckiej starożytności: Orfeusz, Polluks, Tezeusz i Hera-

kies zeszli do siedziby cieni. Jedną z najsłynniejszych katabaz jest katabaza Odyseusza w XI księdze *Odysei.* Wiadomo jednak, że w tekście pierwotnym, w którym nie było ani sądu zmarłych, ani sankcji moralnych, ani też kar w postaci męczarni, znalazły się liczne interpolacje. Piekło homeryckie wygląda ubogo w porównaniu z orientalnymi. Można zapamiętać z niego kilka ogólnych elementów geograficznych, które odnajdziemy w genezie czyśćca: wyspa (wyspa Circe), stroma góra z licznymi grotami wznosząca się pośród morza, epizod o zstąpieniu do Awernu utrzymany w atmosferze iście piekielnej, przywoływanie zmarłych, którego nie odnajdziemy w oficjalnym chrześcijaństwie, ponieważ jedynie Bóg może sprawić, by niektórzy zmarli z czyśćca pojawiali się pewnym spośród żywych.[10] Z kolei Hezjod mówi o Tartarze dość pobieżnie (*Teogonia*, 695—700, 726—733).

Wkładem starożytnej Grecji w ideę zaświatów „długiego trwania” wydają się przede wszystkim dwie konstrukcje intelektualne, lecz trudno stwierdzić, jaki wpływ mogły wywrzeć na myśl chrześcijańską.

FILOZOFIA REINKARNACJI: PLATON

Próba zrelacjonowania, pod kątem pośrednich zaświatów, myśli Platona tyczącej pośmiertnego losu dusz, to istna loteria. Moim przewodnikiem będzie więc Victor Goldschmidt.[11] Doktryna platońska zdominowana jest przez ideę, że grzech to częściowo akt woli, a więc odpowiedzialności, i częściowo skutek niewiedzy, może on więc ulec wymazaniu jedynie wskutek złożonego procesu. Los dusz zależy więc zarazem i od ich własnego wyboru, i od sądu bogów.

Los dusz przybiera w zasadzie formę reinkarnacji, bardziej lub mniej dobrowolnie wybieranych przez zmarłego, ale może on być modyfikowany lub przerywany wskutek interwencji bogów. Grzesznicy mogą doświadczać

degradujących metamorfoz, przeistaczając się w ludzi o niskiej kondycji społecznej lub wchodząc w ciała odrażających zwierząt, mogą też zostać poddani przez bogów karom piekła. Kary te omawia Platon w dziesiątej księdze *Państwa* (615 e), gdzie widzimy, jak ludzie „od żaru na wskroś czerwoni”* skuwają ręce, nogi i głowy tyranów, przewracają ich na ziemię, obdzierają ze skóry i wloką na pobocze drogi, co przypomina pewien fragment z *Apokalipsy Piotra* (V, 30). Ci zaś, którzy osiągnęli ideał platoński, to znaczy „w czystości i sprawiedliwości” uprawiali filozofię, osiągają stan doskonałej kontemplacji, najczęściej na „wyspach szczęśliwych”, zawsze bowiem narzuca się tu potrzeba lokalizacji i spacjalizacji losu w zaświatach.

Rozmaite rozważania pobudziły Platona do poszukiwania pośredniego statusu zmarłego, na przykład idea, że kara winna być proporcjonalna do zbrodni, co znalazło dobitny wyraz w *Państwie* (X, 615 a—b), jak też koncepcja szczególnego losu przeznaczonego średnio cnotliwym. Nadal przechodzą oni cykl reinkarnacji, ale w przerwach między nimi zaznają nie określonych bliżej zadośćuczynień „w czystych stronach, na szczytach ziemi” (*Fedon,* 114 c, 1—2)[4].

Podobnie jak Stary Testament, myśl platońska dotycząca zaświatów pozostaje fundamentalnie dualistyczna. W metempsychozie dusze przechodzą bądź w dusze bardziej grzeszne, bądź też w lepsze. Wyrok bogów nie ominie żadnego człowieka i Platon ostrzega: „Dosięgnie cię on, choćbyś był nie wiem jak mały i skrył się w czeluściach ziemi lub wzniósłszy się wysoko na skrzydłach uleciał aż do nieba” *{Prawa,* X, 905 a)[5], co przywodzi na myśl Psalm 139, 8:

Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę.

„Zapłacisz bogom — dodaje Platon — należną karę czy przebywając tu na tym świecie, czy znajdując się już w Hadesie, czy też gdy przeniesiony będziesz do innego jakiegoś jeszcze straszliwszego miejsca” *{Prawa,* X, 903 a)**. W sławnym micie o Erze ci, którzy się spotykają na cudownych łąkach, mogą podążać tylko w dwóch kierunkach. Jedni idą do nieba, a inni ponownie wchodzą do łona ziemi po tysiącletniej podróży.

Pobudzony jednak przez ideę proporcjonalności kar, bez wątpienia związaną nie tylko z jego filozofią, lecz również z ateńskim systemem sądowniczym (we wszystkich religiach, w których istnieje sąd nad zmarłymi, odnajdujemy pewną relację między sprawiedliwością ziemską a

boską sprawiedliwością w zaświatach), Platon obrazuje przejmującą wizję losu dusz ludzkich, która może dotyczyć kilku sytuacji: „Dusze, które nie tak bardzo się zmieniły w swych obyczajach i nie w najważniejszych, na powierzchni ziemi znajdują nowe siedziby; jeżeli zaś częstszych i cięższych dopuściły się nieprawości, strącone zostają do otchłannej głębi podziemnego, jak się mówi, świata, który — nazywany Hadesem lub określany innymi podobnymi nazwami — budzi grozę dręczącą ludzi na jawie i we śnie [...] Dusza zaś, która daleko się posunęła na drodze nieprawości czy cnoty [...], jeżeli zespoliwszy się z boską cnotą rozwinęła w sobie boskie cechy ponad ludzką miarę, w bezmiernie szczęśliwej, na wskroś świętej znajdzie się siedzibie, gdy przeniesiona zostanie na lepsze miejsce, a jeżeli, przeciwnie, pogrążyła się w złem, przyjdzie jej, przeciwnie, w jakieś nieszczęsne ze swym życiem przesiedlić się miejsce”. *(Prawa,* 904 c—905 a)*

To zwłaszcza wiara w metempsychozę pozwala na stopniowanie kar. Tendencję tę odnajdujemy w orfizmie, „który, jak się zdaje, od początku przyjął, że kolejne egzystencje ziemskie przedzielone są okresami ekspiacji w Hadesie”.[12] Często podkreślano wpływ orfizmu na chrześcijaństwo. Ponieważ w dawnym judaizmie nie stykamy się z wierzeniem w stan pośredni między niebiańskim szczęściem a piekielnymi mękami, prefiguracja czyśćca pojawiła się zaś w chrześcijaństwie greckim, wysunięto hipotezę, jakoby chrześcijańska idea „czyśćca”, gdzie dusze, które nie są wystarczająco winne, aby zasłużyć na wieczne kary, kończą proces swego oczyszczenia, wywodziła się z pogańskiego hellenizmu, a zwłaszcza z doktryn orfickich.[13] Jeśli wpływ ten istniał, to wydaje mi się, że przeniknął najpierw do środowisk żydowskich. Właśnie w żydowskich pismach apokaliptycznych, a u progu ery chrześcijańskiej w naukach rabinów, odnajdziemy bowiem prawdziwy zaczątek przyszłego czyśćca chrześcijańskiego. Jednakże w Palestynie i w Egipcie owe środowiska zrazu żydowskie, potem zaś chrześcijańskie, znajdowały się pod znacznym wpływem otoczenia greckiego, w którym bardzo silnie rozwinęły się religie misteryjne.

Uważa się, że tendencję tę można odnaleźć u Pindara, który w cytowanym przez Platona fragmencie *(Menoti*, 81 b) szacuje na osiem lat okres oczyszczenia w piekle, a w odzie, w której chodzi o sycylijską religię misteryjną z początku VI wieku p.n.e., bez wątpienia pokrewną orfizmowi, mówi:

„Ona [przepych ozdobiony zasługami] jest błyszczącą gwiazdą, autentycznym splendorem życia ludzkiego. Ach! zwłaszcza jeśli ten, kto ją posiada, potrafi znać przyszłość! Jeśli wie, że — kiedy śmierć ich tutaj uderzyła — duchy winnych przechodzą natychmiast swą karę; pod ziemią sędzia wydaje przeciw zbrodniom popełnionym w tym królestwie Zeusa nieugięte nakazy.”[14]

PREKURSOR: ENEASZ W PIEKLE

Przyjrzyjmy się teraz ze szczególną uwagą zejściu Eneasza do piekieł w *Eneidzie* Wergiliusza.

Mamy w tym epizodzie topograficzną ewokację zaświatów, która zdradza większą niż przeważająca część starożytnych ewokacji piekieł precyzję — może oprócz niektórych egipskich. Nie tak dawno temu Brooks Otis nakreślił nawet jego schematyczną mapę. Schodzi się tam przez *przedsionek,* który wraz ze studniami odnajdywać będziemy często w piekle-czyśćcu. Dalej następuje pole zmarłych bez pochówku, rzeka Styks, pola płaczu i wreszcie łąki poprzedzające rozwidlenie dróg: jedna z nich prowadzi w lewo, do Tartaru (piekła), druga zaś, gdy przekroczymy mury Disa (Plutona, króla piekieł), wiedzie wprawo, na przypominające nieco raj Pola Elizejskie, za którymi znajduje się ogrodzony święty las i wreszcie rzeka zapomnienia — Lete.[15]

W słynnym komentarzu Eduard Norden[16] podkreślił nie tylko reminiscencje wergiliańskie, jakie znajdziemy w *Boskiej Komedii* — co zresztą jest normalne, gdyż Dante, wiedziony przez Wergiliusza, obrał go sobie też za model poetycki — ale również elementy, które odnajdziemy w średniowiecznych wizjach wytyczających drogę kształtującemu się czyśćcowi.

Na przykład kiedy Eneasz jest w przedsionku

Z wnętrza zamku

Jęk się rozlega, świszczą ostre biczów ciosy, i zgrzyta żelazo, i szczęka łańcuch wleczony. Zamarły od zgrozy Słuchał Eneasz, nie szedł dalej (VI, 557—559)[176]

Z motywami tymi spotkamy się zwłaszcza w *Visio Wettini* (IX wiek), *Visio Tnugdali* (połowa XII wieku, gdy czyściec jeszcze się nie wyodrębnił z piekła), a także *w Czyśćcu świętego Patryka* (koniec XII wieku), gdzie się narodził, i oczywiście u Dantego, gdzie echo Wergiliusza odnajdujemy w *Piekle* (III, 22—30), w *Czyśćcu* zaś mamy jeszcze westchnienia:

O, ileż milszy wstęp na rajskie progi!

Tu się wstępuje z pieśnią, jak na gody,
Gdy tam do piekieł śród jęków i trwogi[187] (XII, 112—114)

Podobnie Eneasz po zejściu do piekieł wskazuje ku górze na zalane światłem pola[19] — typowy gest spojrzenia i znaku rzuconych z głębin ku światłu w górze. Odnajdujemy go w apokalipsach (Apokalipsa św. Jana 21,10, *Apokalipsa* [apokryficzna] *Piotra* 5, 4 in.), w średniowiecznych wizjach poprzedzających pojawienie się czyśćca (*Visio Fursei, Visio Wettini, Visio Tnugdali*), a zwłaszcza w ewangelicznym epizodzie Łazarza i złego bogacza: gdy ów „w Otchłani[8], pogrążony w mękach, podniósł oczy, ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie" (Łk 16, 23); tekst ten odegra istotną rolę w chrześcijańskiej prehistorii czyśćca.

Eduard Norden słusznie też zauważa, że choć koncepcja czasu jest niekiedy dziwaczna zarówno w tym epizodzie poematu Wergiliusza, jak i u Dantego, to u obu poetów mamy ideę ustalonego czasu podróży w zaświaty, która trwa jeden dzień (dwadzieścia cztery godziny) lub, co jest częstsze, jedną noc. W *Eneidzie* koniecznie trzeba zaświaty opuścić przed północą — godziną, gdy wychodzą stamtąd prawdziwe cienie (werset 893 i n.), w *Boskiej Komedii* podróż taka powinna trwać dwadzieścia cztery godziny *{Piekło,* XXXIV, 68 i n.). W apokalipsach i wizjach średniowiecznych podróż w zaświaty musi się zakończyć najczęściej przed świtem, przed pierwszym pianiem koguta. Tak będzie w przypadku *Czyśćca świętego Patryka*, gdzie ów wymóg czasowy stanowi część systemu ordaliów.

Dla chrześcijańskiej i średniowiecznej przyszłości zasadniczym fragmentem VI pieśni *Eneidy* jest ten:

Dlatego dusze trwożą się i pragną,
boleją, cieszą się, dlatego także
światłości dobrze nie widzą, zamknięte
w mrocznym więzieniu. A gdy w dniu ostatnim
życie opuszcza je, nie całe jednak
zło od nieszczęsnych odpada, nie wszystkie
do cna choroby ciała. Tak być musi,
bo wiele z tego, z czym się długo rosło,
przedziwnie wrasta w nas. Dusze więc kaźnią
ćwiczy się, męką spłacają swe dawne
czyny złe. Jedne wiszą rozciągnięte
na pustym wichrze. Innym wielka topiel
plamę win zmywa lub ogień ją spala. (733—743)*

Mamy tu cały zespół motywów, które odegrają pewną rolę w kształtowaniu się czyśćca; ból zmieszany z radością, przymglona percepcja światła niebiańskiego, kontekst więzienny, kary, ekspiacja na przemian z oczyszczeniem, oczyszczenie przez ogień.

Oto z kolei historycznie potwierdzony ciąg wyobrażeń od Babilonu do judeochrześcijaństwa.

# GILGAMESZ W PIEKLE

U Babilończyków pejzaż zaświatów jest bardziej urozmaicony, bardziej obsesyjny. Pojawia się on w zdumiewających opowieściach o podróżach do

piekieł. Zejście do piekieł Ur-Nammu, władcy Ur, jest najstarszym tekstem tego rodzaju na obszarze Bliskiego Wschodu [VIII wiek p.n.e.]. Jedynie pewna egipska opowieść jest od niego wcześniejsza. Bohatera sądzi król piekieł, Nergala; pojawia się aluzja do ognia; mamy też rzekę płynącą obok góry, a tamten świat spowijają ciemności.[20]

Obraz piekła pojawia się dwukrotnie przede wszystkim w słynnej epopei o Gilgameszu. Najmniej precyzyjne jest to, co dotyczy samego Gilgamesza. Gdy bohaterowi nie udało się uzyskać nieśmiertelności, bogowie przyznają mu uprzywilejowane miejsce w piekle, łaska ta jednak nie wydaje się wynikać z jego zasług, lecz powiązana jest z jego rangą i zależy jedynie od arbitralnej decyzji bogów.[21] Z kolei Enkidu, przyjaciel Gilgamesza, odwiedza przed śmiercią piekło i dokonuje jego bardziej precyzyjnego opisu. Jest to królestwo prochu i ciemności, „wielka ziemia", „ziemia bez powrotu", „ziemia, skąd się nie wraca", ziemia, dokąd się schodzi i skąd wychodzą niektórzy umarli, gdy się ich przywołuje; ziemia, dokąd idą schwytani w sieci bogów, więzienie. Najbardziej niepokojące jest być może to, że żywi oraz „normalni" umarli dręczeni są przez „rozgoryczonych" zmarłych. Owi endimmu, cienie ludzi pozbawionych pochówku i starań ze strony żywych (odnajdujemy tu wezwanie do żywych, by troszczyli się o zmarłych, które odegra tak wielką rolę w systemie czyśćca), powracają jako zjawy, by nawiedzać mieszkańców ziemi lub nękać innych zmarłych w piekle.

ZAŚWIATY NEUTRALNE I MROCZNE: ŻYDOWSKI SZEOL

Podkreśliliśmy już pokrewieństwo między niektórymi z tych wierzeń a wierzeniami żydowskimi poświadczonymi przez Stary Testament, w czym nie ma nic osobliwego, zważywszy bliskie relacje łączące Babilończyków i Hebrajczyków, zwłaszcza w czasie Wygnania.[22]

Arallu, piekło asyryjskie, bliskie jest hebrajskiemu Szeolowi i greckiemu Hadesowi, nawet jeśli te dwa ostatnie wydają się bledsze od niego. Pokrewieństwo to widoczne jest zwłaszcza w przypadku pierwszych dwóch. To samo odnosi się do zstąpienia i wyjścia z Szeolu. Jakub,

uważając Józefa za zmarłego, mówi: „Już w smutku zejdę za synem moim do Szeolu” (Rdz 37, 35). Anna, matka Samuela, obwieszcza w swej pieśni: „To Jahwe daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” (1 Sm 2, 6). Wreszcie kiedy Saul prosi wróżkę z Endor o przywołanie spośród umarłych Samuela, ta mówi mu: „Widzę istotę pozaziemską wyłaniającą się z ziemi”, a także „wychodzi starzec” (1 Sm 28, 13—14). Wyobrażenie pułapki odnajdujemy w Psalmie 18 („oplątały mnie pęta Szeolu, zaskoczyły mnie sidła śmierci”, 18, 6) i 116

(„oplotły mnie więzy śmierci, dosięgły mnie pęta Szeolu”, 116, 3).[23] Podobnie jest z wyobrażeniem studni: „Jahwe, dobyłeś mnie z Szeolu, przywróciłeś mnie do życia spośród schodzących do grobu” (Ps 30, 4), „umieściłeś mię w dole głębokim, w ciemnościach, w przepaści” (Ps 88, 7). W Psalmie 40 (3) wyobrażenie przepaści skojarzone jest z wyobrażeniem błota: „wydobył mnie z dołu zagłady i z kałuży błota”. Według Nicolasa J. Trompa słowo *bor* miało kolejno znaczenie *zbiornika*, potem *więzienia*, wreszcie *grobu* i zarazem *studni świata podziemnego* — sugestywna ewolucja semantyczna. *Studnię przepaści*, o której wspomina Psalm 55 (24), zestawiono ze studnią stanowiącą wejście do tamtego świata w bajce Grimmów *Frau Hólle (Pani Hólle — Hólle* po niemiecku oznacza piekło). Proch, na ogół w parze z robactwem, pojawia się także w Starym Testamencie. „Czy zejdzie do królestwa Szeolu? Czy razem do ziemi pójdziemy?” (Hi 17, 16), a także „A w ziemi leżą razem, obydwu pokrywa robactwo” (Hi 21, 26).

Infernalny tamten świat, Szeol — słowo specyficznie hebrajskie — często występuje w Starym Testamencie.[24] Niektóre z jego cech są typowe wyłącznie dla piekła i nie odnajdziemy ich w chrześcijańskim czyśćcu, na przykład utożsamianie Szeolu z żarłocznym potworem, zapożyczone być może od Egipcjan[25], i wyobrażenie tamtego świata jako miasta, obecne już w dokumentach ugaryckich, a zapowiadające *„citta dolente”* Dantego (*Piekło*, III, 1). Inne, jak ścisła więź między ideą Szeolu i symboliką chaosu, ucieleśnianego z jednej strony przez ocean, a z drugiej przez pustynię, są bardzo charakterystyczne dla myśli hebrajskiej. W każdym razie należałoby może uważniej zbadać ewentualne więzi pomiędzy czyśćcem a niektórymi świętymi lub pustelnikami średniowiecznego chrześcijaństwa błądzącymi po morzu i żyjącymi samotnie w lesie lub na pustyni.

Czyśćcowi — tak jak i piekłu — przekaże Szeol motyw ciemności (z których dusze czyśćcowe wychyną ku światłu), ciemności pochłaniających cały podziemny świat zmarłych. Temat ten ma szczególnie obsesyjny charakter w księdze Hioba:

Nim pójdę, by nigdy nie wrócić
do kraju pełnego ciemności,
do ziemi czarnej jak noc,
do cienia chaosu i śmierci,
gdzie świecą jedynie mroki. (Hi 10, 21—22)[26]

Z krajobrazu Szeolu zapamiętać należy dwa ważne elementy, które odnajdziemy zarówno w czyśćcu, jak i w piekle chrześcijańskim: górę i rzekę. Niektóre interpretacje Psalmu 42, 7 mówią o „górze umęczenia", a księga Hioba dwukrotnie wymienia rzekę, którą przekracza się przy wejściu do Szeolu:

uchronić duszę od grobu, a życie — od ciosu dzidy[9] (Hi 33, 18)

Niewierni muszą zginąć od dzidy[10], wyginą z braku rozumu. (Hi 36, 12).

Tromp, w przeciwieństwie do innych egzegetów Starego Testamentu, twierdzi — i jest to przekonujące — że terminy opisujące Szeol odnoszą się do miejsca i nie są metaforyczne, sądzi jednak, że nastąpiła później ewolucja zmierzająca ku „dosłownemu", „etycznemu" pojmowaniu Szeolu, a Hades z Nowego Testamentu, który zajął jego miejsce, kontynuował tę tendencję.

W każdym razie starotestamentowy Szeol pojawia się zasadniczo w systemie dualistycznym, silnie przeciwstawiającym sobie niebo i piekło. Na przykład psalmista z Psalmu 139, 8, zwraca się do Jahwe:

Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę.

A Izajasz (44, 24) wkłada w usta Jahwe takie oto słowa:

Jam jest Jahwe, uczyniłem wszystko, sam rozpiąłem niebiosa, rozpostarłem ziemię; a któż był ze Mną?

Ziemia to w istocie połączony świat żywych oraz zmarłych, i chodzi tu raczej o znajdującą się pod nią siedzibę niż o pobyt na jej powierzchni.

Bardzo rzadko pojawia się system trójdzielny (jak ten, który na przykład u Dantego połączy w zaświatach podziemne piekło, ziemski czyściec, niebiański raj). Jednakże Jeremiasz (10, 11—12), przypominając Hebrajczykom na Wygnaniu moc Jahwe, powiada:

„Bogowie, którzy nie uczynili nieba i ziemi, znikną z ziemi i spod tego nieba.”

On uczynił ziemię swą mocą,

Umocnił świat swą mądrością, a swoim rozumem rozpostarł niebiosa.

Prorok wyróżnia więc niebo, świat pod niebem i ziemię (pod tym światem), podobnie jak święty Paweł (Flp 2, 10), który mówi:

aby na imię Jezusa

zgięło się każde kolano

istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych.

Choć Szeol jest groźny, nie ma jednak charakteru miejsca męki. Istnieją w nim wszakże trzy typy specjalnych kar: łoże pełne robactwa (którego nie odnajdziemy w chrześcijańskim piekle i czyśćcu, chyba że chce się w czerwiach widzieć przodków piekielnych węży, co nie wydaje mi się w tym przypadku słuszne), pragnienie i ogień. Do ognia, o którym już wspomniałem, jeszcze powrócę. Pragnienie, o którym mówi na przykład Jeremiasz (17, 13):

Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi, bo opuścili źródło żywej wody, Jahwe...

odnajdziemy przynajmniej w dwóch chrześcijańskich tekstach ważnych dla prehistorii czyśćca. Jest to przede wszystkim historia biednego Łazarza i złego bogacza, który zgłębi Hadesu prosi, aby Łazarz umoczył w wodzie koniec swego palca i ochłodził mu język (Łk 16, 24). Pragnienie będzie zasadniczym elementem zwłaszcza pierwszego wyobrażenia, które można nazwać wizją miejsca czyśćcowego — wizji Perpetui w *Pasji Perpetui* (początek III wieku).

Jak już zauważono, Szeol, choć często przywoływany w Starym Testamencie, nie został tam bynajmniej precyzyjnie scharakteryzowany, Jahwe jest bowiem bogiem żywych, o czym mówią słowa Eklezjastesa (9,4):

Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję — bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy.

Jezus powtórzy to w sposób uderzający: „A co do zmartwychwstania umarłych, nie czytaliście, co wam Pan Bóg powiedział w słowach: «Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych»” (Mt 22,31—32). Jahwe, którego pełna władza nad Szeolem jest wielokrotnie potwierdzana w Starym Testamencie, nigdy nie

manifestuje zamiaru wydobycia z niego jakiegoś zmarłego przed czasem, wybaczenia mu po jego zejściu do Szeolu, skrócenia jego tam pobytu.

Poza związanym z piekłem zespołem wyobrażeń, który odnosić się będzie także do czyśćca, nie ma więc w Starym Testamencie (jeśli pominąć dość szczególny fragment Drugiej Księgi Machabejskiej, o którym mówić będę dalej) prawie niczego, co zapowiadałoby chrześcijański czyściec.

Tylko pod dwoma względami Stary Testament pozwala zakładać, że w Szeolu mogą być jakieś zróżnicowania co do charakteru tego miejsca i że Bóg może stamtąd kogoś wydobyć.

Przede wszystkim Stary Testament wyróżnia w Szeolu krańcowe głębie zarezerwowane dla szczególnie niegodnych zmarłych: są to członkowie

ludów nieobrzezanych, ofiary zabójstw, ludzie, których stracono, i zmarli bez pochówku, ale chodzi tu raczej o zmarłych *nieczystych* niż o zmarłych *obarczonych winą*.

Niektóre teksty, zwłaszcza pewne Psalmy, wspominają jednak o możliwości wyzwolenia z otchłani:

Zwróć się, o Jahwe, ocal moją duszę, wybaw mnie przez Twoje miłosierdzie, bo nikt po śmierci nie wspomni o Tobie: któż Cię wychwala w Szeolu? (Ps 6, 5—6)

Do Szeolu są gnani jak owce, .

-pasie ich śmierć, zejdą prosto do grobu, serca prawych zapanują nad nimi, rano zniknie ich postać,

Szeol ich mieszkaniem.

Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z mocy Szeolu, bo mię zabierze. (Ps 49, 15—16)

bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, aby twój przyjaciel widział dół.

Nauczysz mnie ścieżki życia,

przed twym obliczem, pełnia dnia,

po twej prawicy, rozkosze wieczne. (Ps 16, 10—11)

JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKIE WIZJE APOKALIPTYCZNE

Między II wiekiem przed naszą erą a III wiekiem naszej ery (okres ten można wydłużyć, gdyż greckie, a zwłaszcza łacińskie wersje tekstów hebrajskich, syryjskich, koptyjskich, etiopskich i arabskich później dopiero ujrzały światło dzienne), zespół tekstów wypracowanych na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Palestynie i w Egipcie, w decydujący sposób wzbogacił koncepcje i wyobrażenia zaświatów. Większość z tych tekstów

nie została uznana przez rozmaite Kościoły oficjalne za tak zwane autentyczne dokumenty doktryny i wiary. Należą one do zespołu tekstów zwanych przez łaciński Kościół chrześcijański apokryfami (protestanci nazywać będą niekanoniczne teksty starotestamentowe *pseudoepigrafami*). Zresztą ów apokryficzny charakter narzucony został niektórym z nich dopiero na zdominowanym przez świętego Augustyna soborze z 397 roku, a co się tyczy katolicyzmu, dopiero nawet na soborze trydenckim w XVI wieku. Wiele z nich mogło więc w średniowieczu

wywierać wpływ dlatego, że nie uważano ich jeszcze za apokryfy i posługiwanie się nimi nie pociągało za sobą potępienia ze strony Kościoła, bądź też dlatego, że — oddzielone od tekstów „kanonicznych" — krążyły jednak w sposób bardziej lub mniej nielegalny różnymi kanałami. Wyjątkowym przypadkiem była tu Apokalipsa przypisywana apostołowi Janowi, która po wielu dyskusjach znalazła się w kanonie łacińskiej Biblii chrześcijańskiej, choć nie różni się ona w sposób zasadniczy od innych tego rodzaju tekstów.

W owej judeochrześcijańskiej literaturze apokryficznej interesują mnie te właśnie teksty, które za pośrednictwem wersji łacińskiej lub ich wpływu na łacińskie chrześcijaństwo oddziałały na wyobrażenia zaświatów w średniowiecznym chrześcijaństwie łacińskim. Większą niż ewangelie apokryficzne rolę odegrały w genezie czyśćca opowieści o wizjach i imaginacyjnych podróżach w zaświaty, noszące (lub nie) tytuł apokalipsy — to znaczy objawienia. Nie będę tu rozpatrywał ogólnego kontekstu historycznego, a zwłaszcza społecznego, w obrębie którego zostały one wypracowane i gdzie krążyły. Analizą socjologiczną i historyczną jako taką obejmę tylko tę epokę, która zrodziła i rozpowszechniła koncepcję czyśćca w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wieki XII—XIII. Jeśli chodzi o okres wcześniejszy, zadowolę się przybliżonym zarysem dziedzictwa idei i wyobrażeń. W owej literaturze apokaliptycznej jeden element odegrał istotną rolę: wiara w zstąpienie Jezusa do piekieł, której blask spłynął jakby na cały *corpus* apokaliptycznych tekstów. Wspomnę jeszcze o tym w odniesieniu do materiałów nowotestamentowych i chrześcijańskich. Należy podkreślić, że większość ze wspomnianych apokalips mówi raczej o podróży do nieba niż o zstąpieniu do piekieł — jest to charakterystyczne dla klimatu oczekiwania i nadziei w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

*Spośród apokalips żydowskich dokładniej omówię* Księgę Henocha *i* Czwartą księgę Ezdrasza, *z chrześcijańskich* — Apokalipsę Piotra,

Apokalipsę Ezdtra- sza, *a zwłaszcza* Apokalipsę Pawła.

Z *Księgi Henocha* pozostał jedynie bardzo krótki fragment w streszczonej wersji łacińskiej, która zachowała się w jednym tylko rękopisie pochodzącym z VIII wieku. Najpełniejszą wersją, jaką posiadamy, jest etiopska, sporządzona na podstawie wersji greckiej.[27] Oryginał napisany został w języku semickim, prawdopodobnie hebrajskim, pomiędzy II i I wiekiem p.n.e., pod silnym wpływem egipskim. Jest to tekst niejednorodny, którego najstarsza część sięga bez wątpienia samych początków literatury apokaliptycznej; a zatem powstała niedługo przed 170 r. p.n.e. Stanowi więc ona jedno z najstarszych świadectw tej literatury.

O zaświatach mówi przede wszystkim jej pierwsza część — księga o wniebowzięciu Henocha. Henoch, wiedziony przez anioły, przeniesiony zostaje „do miejsca [domu], którego mieszkańcy są niczym ogień rozżarzony", a następnie do siedziby burzy, gromu i wód życiowych. „I doszedłem aż do

rzeki ognistej, której ogień płynie niczym woda i wpada do wielkiego morza [...] i dotarłem do wielkiej ciemności [...], ujrzałem góry ciemności zimy [...] i ujście otchłani" (rozdz. XVII). Następnie dociera on do studni piekła: „potem ujrzałem otchłań blisko ognistych kolumn nieba, między nimi zaś słupy ogniste, które z niego schodziły, a których wysokość i głębokość były nieogarnione" (rozdz. XVIII). Henoch pyta wtedy towarzyszącego mu anioła Rafaela, gdzie jest siedziba dusz zmarłych przed sądem. W rozdziale XXII pojawia się zaś idea różnych miejsc w zaświatach i kategorii oczekujących tam zmarłych. W przeciwieństwie do Babilończyków i Hebrajczyków, którzy umiejscawiali *arallu* i Szeol w świecie podziemnym, autor księgi, podobnie jak czynili to najczęściej Egipcjanie, wydaje się sytuować te zaświaty oczekiwania w jakimś odległym zakątku na powierzchni ziemi. „Stamtąd udałem się w inne miejsce, a on [Rafael] pokazał mi wielką i wysoką górę i twarde skały na zachodzie. Były tam cztery bardzo głębokie, bardzo szerokie i bardzo gładkie jaskinie, trzy z nich ciemne i jedna jasna, a pośrodku znajdowało się źródło wody [...]". Rafael wyjaśnia Henochowi: „Te jaskinie [uczyniono po to], aby zebrać w nich dzieci dusz zmarłych [...] i aby uczynić im tam mieszkanie aż do dnia ich sądu i do czasu, który im wyznaczono, a ten długi czas [potrwa] aż do wielkiego Sądu [który będzie uczyniony nad nimi]." Henoch patrzy: „Ujrzałem duchy dzieci zmarłych ludzi, a ich głos dochodził aż do nieba i był to głos skargi."

Cztery jaskinie mieszczą cztery kategorie zmarłych zgrupowanych według stopnia niewinności lub winy ich dusz oraz według miary cierpień, jakich doświadczyły (lub nie doświadczyły) na ziemi. Pierwszą z nich wypełniają prawi męczennicy; jest to jaskinia jasna, położona blisko świetlanego źródła wody. W drugiej przebywają inni sprawiedliwi, którzy pozostają w cieniu, ale na Sądzie Ostatecznym otrzymają wieczne zadośćuczynienie. Trzecia grupuje grzeszników, którzy nie ponieśli żadnej kary ani nie doznali cierpień na ziemi, a na Sądzie skazani zostaną na wieczną karę. Jest wreszcie czwarta kategoria: grzesznicy, którzy doświadczyli udręk na ziemi — zwłaszcza tacy, których uśmiercili inni spośród grzeszników. Ci pierwsi otrzymają lżejsze kary.

W dalszym ciągu swej podróży Henoch ponownie styka się z piekłem, ale w innej postaci: „Wtedy rzekłem: «Dlaczego ta ziemia jest błogosławiona i cała wypełniona drzewami, owa zaś gardziel pośrodku [gór] jest przeklęta?»” Uriel, gdyż tym razem on jest przewodnikiem Henocha, odpowiada mu: „Ta przeklęta dolina [przeznaczona] jest dla przeklętych na wieki” (rozdz. XXVII).

Spotykamy więc w *Księdze Henocha* wyobrażenia otchłani piekielnej lub wąskiej doliny czy też ziemskiej góry jako miejsca pobytu zmarłych w oczekiwaniu na sąd, ideę stanu pośredniego między śmiercią i sądem oraz ideę gradacji kar, które jednak tylko częściowo uzależnione są od ludzkich uczynków.

Ponieważ dzieło to składa się z fragmentów powstałych w rozmaitych epokach, spotykamy w nim sprzeczności dotyczące zwłaszcza zaświatów. W XXII rozdziale części pierwszej dusze prawych męczenników wołają o pomstę, podczas gdy w części piątej wszystkie dusze sprawiedliwych pogrążone są w długim śnie i — strzeżone przez anioły — czekają na Sąd Ostateczny. W drugiej części (*Księga Przypowieści)* Henoch doświadcza zupełnie innej wizji miejsca oczekiwania: łoża spoczynku sprawiedliwych widzi na krańcach niebios, a nawet, jak się zdaje, w samym niebie, pośród aniołów i u boku Mesjasza (rozdz. XXXV). Tę koncepcję oczekiwania na Sąd w pozycji leżącej odnajdujemy w niektórych prefiguracjach średniowiecznego czyśćca, na przykład w opowieści o królu Arturze na Etnie. Wreszcie w rozdziale XXXIX widzimy dusze zmarłych interweniujące u bogów na rzecz żywych: „Proszą, wstawiają się i modlą za dzieci ludzi.” Ta idea obustronnych korzyści płynących ze wstawiennictw potrzebować będzie wiele czasu, zanim narzuci się średniowieczu. Dopiero

pod koniec tego okresu dusze czyśćcowe doczekają się ostatecznego uznania tego przywileju.

*Czwartą Księgę Ezdrasza* także skompilowano z kilku fragmentów połączonych prawdopodobnie przez żydowskiego zelotę około 120 r. n.e., to znaczy w końcowym okresie żydowskiej apokaliptyki. Dysponujemy jej syryjską, arabską i ormiańską wersją. Oryginalna wersja grecka zaginęła. W kilku rękopisach, z których najstarsze sięgają IX wieku, zachowała się wersja łacińska i na nią się tutaj powołuję.[28]

Ezdrasz prosi Pana: „Jeśli znalazłem łaskę przed Tobą, Panie, wyjaw zatem twemu słudze, czy po śmierci lub też teraz, kiedy każdy z nas oddaje duszę, zachowani będziemy w spoczynku aż do czasów, gdy wskrzesisz stworzenie, czy też później [po śmierci] będziemy karani?”[29] Uzyskana przez niego odpowiedź brzmi: „ci, którzy wzgardzili drogą Najwyższego, ci, którzy wzgardzili Jego prawem, i ci, którzy znienawidzili bogobojnych, nie wejdą do przybytków, ale błąkać się będą, po czym zostaną ukarani, cierpiący i smutni, wedle siedmiu rozmaitych „dróg”.[30] Piąta z tych „dróg” polegać będzie „na oglądaniu innych [zmarłych], którzy zachowani zostaną przez anioły w przybytkach, gdzie panować będzie wielka cisza”.[31] Odnajdujemy tutaj ideę, z którą zetknęliśmy się w piątej części *Księgi Henocha.*

Natomiast siedem poszczególnych „kategorii” (*ordines)* obiecanych jest przybytkom zbawienia [zdrowia i bezpieczeństwa].[32] Po oddzieleniu od ciał dusze te „będą mogły przez siedem dni swobodnie przyglądać się temu, co zostało dla nich przewidziane, a następnie zgromadzone zostaną w swych przybytkach”.[33] Mamy tu więc tylko dwie grupy oczekujących: tych, których się karze, i tych, których pozostawia się w spokoju.

Interesująca jest tutaj ewokacja owych „miejsc zbornych” na tamtym świecie zwanych *habitationes* lub *habitacula* — koncepcja przestrzenna, którą

jeszcze bardziej uwydatnia i poszerza następny fragment. „Kategoria” tych, którzy respektowali drogi Najwyższego, spocznie w przybytkach uporządkowana wedle siedmiu rozmaitych „kategorii” (*ordines*). Piąty polegać będzie na „nieposiadaniu się z radości, iż wymknęli się oto władzy [ciała] nietrwałego i posiądą przyszłe dziedzictwo; ujrzą też świat *zamknionym* i pełnym kar, od których zostali uwolnieni, dostąpią zaś wszechświata *pełnego przestrzeni*, szczęśliwi i nieśmiertelni”.[34]

Tak wyraża się to uczucie wyzwolenia przestrzennego, to pragnienie przestrzeni w sprawach zaświatów, które wydaje mi się fundamentalne, jeśli chodzi o narodziny czyśćca. Czyściec będzie przybytkiem lub zespołem przybytków, miejscem zamknięcia, ale także piekłem w czyśćcu, czyśćcem w raju — terytorium powiększa się, przestrzeń się rozszerza. Dante potrafi to wspaniale wyrazić.

*Czwarta Księga Ezdrasza* przykuła uwagę starożytnych autorów chrześcijańskich. Pierwszy pewny cytat z niej znajduje się u Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce*, III, 16), jednego z „ojców" czyśćca, ale przytoczony przeze mnie wyżej fragment stał się w IV wieku przedmiotem komentarza świętego Ambrożego.

W traktacie *De bono mortis (O dobrej śmierci*) Ambroży chce dowieść nieśmiertelności duszy i zwalczyć ostentacyjny przepych rzymskich pogrzebów. „Nasza dusza — mówi — nie jest zamknięta razem z ciałem w grobie [...]. To z czystego zbytku ludzie budują wystawne groby, jak gdyby były one miejscami, w których zawarte są (*receptacula*) nie tylko ciała, lecz i dusze." I dodaje: „Przybytek dusz jest na wysokości."[35] Później obszernie cytuje *Czwartą Księgę Ezdrasza* i to, co mówi ona o *habitacula*, które są, jak powiada, tym samym, co *mieszkania* (*habitationes*), o których mówił Pan: „w domu Ojca mego jest mieszkań (*mansiones*) wiele" (J 14, 2). Ambroży usprawiedliwia się, że cytuje Ezdrasza, którego zalicza do filozofów pogańskich, ale sądzi, iż być może wywrze to wrażenie na poganach. Po długich wywodach na temat *przybytków dusz* Ambroży podejmuje także, nadal cytując Ezdrasza, klasyfikację siedmiu „porządków" dusz sprawiedliwych. Mieszając, prawdę powiedziawszy, „drogi" i „porządki", wspomina o przybytkach, w których panuje wielki spokój *(in habitaculis suis cum magna tranquillitate).* Zauważa, że Ezdrasz zasygnalizował fakt, iż dusze sprawiedliwych zaczynają wkraczać w przestrzeń, w szczęście i nieśmiertelność.[36] Kończy zaś ten długi komentarz do fragmentu *Czwartej Księgi Ezdrasza*, ciesząc się, że wspomniał on na koniec dusze sprawiedliwych, które po siedmiu dniach udadzą się do swych przybytków, albowiem lepiej dłużej mówić o szczęściu sprawiedliwych niż o nieszczęściu bezbożników.

Apokalipsy chrześcijańskie z jednej strony kontynuują tradycję apokalips żydowskich, z drugiej zaś zrywają z nią. Kontynuują, ponieważ tkwią w tym

samym kontekście, a przez dwa pierwsze wieki ery chrześcijańskiej należałoby raczej mówić o judeochrześcijaóstwie niż o dwóch odrębnych religiach. Ale też zrywają, ponieważ nieobecność lub obecność Jezusa, przeciwstawne postawy wobec Mesjasza, rosnące zróżnicowanie środowisk i doktryn stopniowo akcentują różnice.[37] Mój wybór dotyczy tu *Apokalipsy Piotra*, bez wątpienia najstarszej, która w pierwszych wiekach osiągnęła też największy sukces, oraz *Apokalipsy Ezdrasza*, ponieważ posiadamy jej interesujące wersje średniowieczne, a wreszcie *Apokalipsy Pawła*, ponieważ wywarła ona w średniowieczu największy wpływ i na niej przede wszystkim oparł się *Czyściec świętego Patryka* — tekst, który pod koniec XII wieku miał decydujące znaczenie i dla narodzin czyśćca, i dla Dantego.

*Apokalipsa Piotra* bez wątpienia powstała pod koniec I lub na początku II wieku n.e. w aleksandryjskiej wspólnocie chrześcijańskiej i jest dziełem nawróconego Żyda, na którego wpływ wywarły zarówno apokalipsy żydowskie, jak i grecka eschatologia ludowa.[38] WII wieku figuruje ona w katalogu dzieł kanonicznych uznanych przez Kościół Rzymski, ale wykluczona została z kanonu ustanowionego przez sobór w Kartaginie w 397 roku. Szczególny nacisk kładzie na kary piekielne, które odmalowuje z dużym wigorem za pomocą obrazów przejętych w większości, za pośrednictwem judaizmu i hellenizmu, z irańskiego mazdaizmu. Średniowieczna literatura zaświatów zachowa jej klasyfikację kar piekielnych wedle kategorii grzechów i grzeszników. Ponieważ lichwiarze jako jedni z pierwszych korzystać będą w XIII wieku z czyśćca, zadowolę się przytoczeniem przykładu ich losu w *Apokalipsie Piotra:* są tam zanurzeni w jeziorze pełnym wrzącej ropy i krwi.

Inne tematy to tradycyjna już ewokacja piekieł: mrok (rozdz. XXI): „Ujrzałem inne miejsce, zupełnie ciemne, a było to miejsce kary", wszechobecność ognia (rozdz. XXII): „Niektórzy wisieli powieszeni za język, a byli to oszczercy, pod nimi płonął zaś ogień, który ich nękał" (rozdz. XXVII): „A inni mężczyźni i kobiety stali w płomieniach, co sięgały im aż do połowy ciała" (rozdz. XXIX); „A naprzeciw nich byli mężczyźni i kobiety gryzący własne języki, z płomieniami ognia w ustach ich. Byli to fałszywi świadkowie..."

*Apokalipsa Piotra* oparta jest ściśle na wizji dualistycznej i z upodobaniem obrazuje piekło. Wizję tę odnajdujemy w tekstach starochrześcijańskich, na które wywarła ona wpływ, jak np. *De laude martyńi (Pochwała męczennika*) przypisywana świętemu Cyprianowi, a

będąca prawdopodobnie dziełem No- wacjana. „Miejsce okrutne zwane Gehenną rozbrzmiewa jedną wielką skargą spomiędzy smagających grzeszników płomieni; pośród straszliwej nocy spowite gęstym dymem rozżarzone drogi wciąż na nowo niecą pożary, a kula ognia przybiera kształt korka i rozpada się na rozmaite odmiany mąk [...]. Ci, którzy odrzucili głos Pana i wzgardzili jego prawem, karani są proporcjonalnymi karami; według zasług przyznaje On zbawienie lub osądza zbrod-

nię [...]. Tym, którzy szukali i poznali Boga, dane będzie miejsce u boku Chrystusa, gdzie mieszka łaska, gdzie ziemia bujną pokryta jest zielenią na kwiecistych pastwiskach...”[39]

Z tego dualizmu i mrocznych obrazów wyłania się jednak dążenie do sprawiedliwości. Aniołowie *Apokalipsy Piotra* obwieszczają:

Sprawiedliwa jest sprawiedliwość Boga,

Dobra jest jego sprawiedliwość.

Na zasadzie kontrastu *Apokalipsa Ezdrasza*, tekst często czytany i wzmiankowany w średniowieczu, nie zawiera żadnej prefiguracji czyśćca, ale oferuje kilka jego elementów. Odnajdujemy tam ogień i most, do którego wiodą kolejne stopnie. Spotykamy tam zwłaszcza możnych tego świata, podobnie jak w *Czyśćcu*, w tekstach pełnych polemiki politycznej,’ do której odwoła się Dante.

*Apokalipsa Ezdrasza* ma aż trzy wersje: właściwa *Apokalipsa Ezdrasza, Apokalipsa Sedracha* i *Wizja Błogosławionego Ezdrasza.* Ta ostatnia, najstarsza ze wszystkich, jest łacińską wersją hebrajskiego oryginału i zachowała się w dwóch rękopisach — jednym z X—XI wieku i drugim z XII wieku.[40]

Ezdrasz, wiedziony przez siedmiu aniołów piekielnych, schodzi do piekła po siedemdziesięciu stopniach. Widzi tam ogniste bramy, przed którymi siedzą dwa lwy; z ich pysków, nozdrzy i oczu buchają potężne płomienie. Widzi też mężczyzn, którzy śmiało przechodzą przez te płomienie nie tknięci ogniem. Aniołowie wyjaśniają Ezdraszowi, że są to sprawiedliwi, których sława dotarła aż do nieba. Inni przybysze również usiłują przekroczyć bramy, lecz pożerają ich psy lub pochłania ogień. Ezdrasz prosi Pana, by wybaczył grzesznikom, ale nie zostaje wysłuchany. Aniołowie nauczają go, że nieszczęśnicy ci wyparli się Boga i zgrzeszyli, obcując ze swymi żonami w niedzielę przed mszą. Schodzą jeszcze niżej po schodach i oto Ezdrasz widzi ludzi na stojąco nękanych męczarniami. Na falach unosi się olbrzymi kocioł pełen ognia, nad którym sprawiedliwi

przechodzą bez przeszkód, podczas gdy grzesznicy popychani przez diabły spadają do jego wnętrza. Następnie widzi rzekę ognia z bardzo wielkim mostem, z którego spadają grzesznicy. Spotyka Heroda siedzącego na ognistym tronie, w otoczeniu stojących w ogniu doradców. Na wschodzie spostrzega bardzo szeroką drogę ognistą, którą muszą iść rozliczni królowie i książęta tego świata. Następnie przechodzi do raju, gdzie wszystko jest „światłem, radością i zbawieniem". Raz jeszcze modli się za potępionych, ale Pan mówi mu: „Ezdraszu, ulepiłem ludzi na mój obraz i podobieństwo, nakazując im nie grzeszyć, a oni zgrzeszyli — oto dlaczego tkwią tu w męczarniach."

*ŹRÓDŁO:* APOKALIPSA PAWŁA

Ze wszystkich tych apokalips największy wpływ na średniowieczną literaturę zaświatów w ogóle, a czyśćca w szczególności wywarła *Apokalipsa Pawła.* Jest to jeden z najpóźniejszych tekstów tego zespołu pism apokaliptycznych, ponieważ bez wątpienia napisany został po grecku około połowy III w. n. e. w Egipcie. *Apokalipsa Pawła,* którą znamy w wersjach: ormiańskiej, koptyj- skiej, greckiej, starosłowiańskiej i syryjskiej, miała osiem różnych redakcji w języku łacińskim. Najstarsza pochodzi być może z końca IV wieku, a w każdym razie najpóźniej z VI wieku. Jest ona również najdłuższa. WIX wieku dokonano kilku jej skróconych redakcji. Spośród nich największy sukces odniesie tak zwana redakcja IV Znamy trzydzieści siedem jej rękopisów. Wśród nowości, jakie wprowadza do dzieła, znajduje się obraz mostu pochodzący od Grzegorza Wielkiego oraz krąg ognisty rodem z *Apokalipsy Piotra* i wyroczni sybillińskich. Na ogół ta właśnie wersja będzie w późnym średniowieczu tłumaczona na różne języki pospolite. Najbardziej interesująca z punktu widzenia historii czyśćca jest wersja V gdyż jako pierwsza przejmuje rozróżnienie między piekłem górnym i dolnym, wprowadzone przez świętego Augustyna i podjęte przez Grzegorza Wielkiego, które między VI i XII wiekiem stało się fundamentem lokalizacji powyżej piekła tego, co pod koniec XII wieku przeobrazi się w czyściec.[41]

Należy podkreślić, że *Apokalipsa Pawła* odniosła w średniowieczu wielki sukces pomimo surowego potępienia jej przez świętego Augustyna, czego powodem, poza jego wstrętem do idei apokaliptycznych, był bez wątpienia fakt, że dzieło to przeczy Drugiemu Listowi świętego Pawła do Koryntian, na którym wszakże się opiera. W istocie Paweł mówi: „Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty — czy w ciele — nie

wiem, czy poza ciałem — też nie wiem, Bóg to wie — został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten — czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie — został pprwany do raju i słyszał tajemne słowa, *których się nie godzi człowiekowi powtarzać.”* (2 Kor 12, 2—4) Stąd komentarz Augustyna: „Zarozumialcy, w swej bardzo wielkiej głupocie, wymyślili *Apokalipsę Pawła*, której Kościół słusznie nie przyjmuje, aktora pełna jest nie wiem jakich bajek. Powiadają, że jest to opowieść o jego uniesieniu do trzeciego nieba i objawieniu niewypowiedzianych słów, które tam usłyszał, a których człowiekowi nie wolno powtarzać. Czyż można spokojnie się godzić na ich zuchwałość? Choć powiedział, że usłyszał to, czego nie wolno żadnemu człowiekowi powtarzać, czyżby miał to właśnie uczynić? Kimże są ci, którzy nie wahają się tego mówić z taką lekkomyślnością i zuchwalstwem?”[42]

Opieram się tu na redakcji V. Po krótkim wprowadzeniu, w którym mowa o dwóch piekłach i do którego powrócę, święty Paweł dociera do górnego

piekła, przyszłego czyśćca, mówiąc o nim tylko tyle, że „zobaczył tam dusze tych, co czekali na miłosierdzie Boże”.

Najdłuższa część tej krótkiej opowieści poświęcona jest opisowi kar piekielnych zdominowanemu przez dwie troski: troskę o podanie jak najbardziej precyzyjnych szczegółów oraz troskę o identyfikację i klasyfikację potępionych. Święty Paweł widzi drzewa, na których wiszą grzesznicy, a potem spostrzega rozżarzony piec z siedmiobarwnymi płomieniami, w którym inni są torturowani. Widzi siedem kar, jakim podlegają tam codziennie dusze potępionych, nie licząc mnóstwa specjalnych kar dodatkowych, jak głód, pragnienie, zimno, żar, robactwo, smród, -dym. Widzi (zachowuję tu łacińskie słowo *vidit*, które nieustannie powraca w tekście i wyraża samą istotę apokalipsy, gdzie objawia się oczom to, co normalnie jest niewidoczne) ognisty krąg, w którym płoną kolejno tysiące dusz. Widzi straszliwą rzekę z mostem, przez który przechodzą wszystkie dusze, a dusze potępionych zanurzone są w wodzie aż po kolana, pępek, wargi lub brwi. Widzi mroczne miejsce, w którym lichwiarze (mężczyźni i kobiety) zjadają własne języki. Widzi miejsce, gdzie poczerniałe ciała dziewcząt, które zgrzeszyły przeciw czystości i uśmierciły swoje dzieci, wydawane są na łup smoków i węży. Widzi nagie kobiety i mężczyzn, prześladowców wdów i sierot, w przejmująco zimnym miejscu, gdzie na poły się palą, a na poły lodowacieją. Na koniec (skracam

tu tekst) dusze potępionych, widząc duszę sprawiedliwego, którą archanioł Michał wiedzie do raju, błagają ją o wstawiennictwo uPana. Archanioł wspólnie z Pawłem i towarzyszącymi mu aniołami radzi im z płaczem błagać Boga, aby przyznał im łaskę ochłody (*refrigerium*). Wybucha wówczas płacz powszechny tak donośny, iż z nieba schodzi Syn Boży, który napomina potępieńców przez wzgląd na swą mękę i ich grzechy. Daje się jednak ubłagać modlitwom świętego Michała oraz świętego Pawła i przyznaje duszom spoczynek (*requies*) od soboty wieczór do poniedziałku rano *(ab hora nona sabatti usque prima secunde ferie).* Autor Apokalipsy sławi tu niedzielę. Paweł pyta anioła, ile jest mąk piekielnych, a ten mu odpowiada: sto czterdzieści cztery tysiące, i dodaje, że gdyby od samego stworzenia świata stu ludzi, każdy o czterech żelaznych językach, mówiło bez przerwy, nie doszliby oni jeszcze do końca wyliczania kar w piekle. Autor *Wizji* zaprasza słuchaczy jego objawienia, by zaintonowali *Veni Creator.*

Taka jest, w wersji dwunastowiecznej, struktura wizji zaświatów, która odniosła w średniowieczu największy sukces przed zaistnieniem czyśćca. Widzimy w niej opis kar piekielnych, które odnajdziemy po większej części w czyśćcu, gdy ten zdefiniowany zostanie jako piekło tymczasowe. Rozróżnienie między oboma rodzajami piekła oraz idea odpoczynku szabasowego w piekle[43] pozwala odczuć potrzebę złagodzenia kar w zaświatach, bardziej dyskretnej i łagodniejszej sprawiedliwości.

Nie chcę się dłużej rozwodzić nad manicheizmem i gnozą, które — pomimo złożonych związków z chrześcijaństwem — wydają mi się całkiem odmiennymi religiami i filozofiami. Sądzę jednak, że już same kontakty między religiami i ludami, jakie istniały na Środkowym Wschodzie w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej, zobowiązują do wzmiankowania o doktrynach, które mogły mieć jakiś wpływ na chrześcijaństwo, przede wszystkim greckie i ewentualnie łacińskie.

W gnozie odnajdujemy wprawdzie koncepcje piekła jako *więzienia, nocy, kloaki, pustkowia,* lecz tendencja do identyfikacji świata i piekła ogranicza tu analogie z chrześcijaństwem, gdzie — nawet w czasach największej pogardy wobec świata *(contemptus mundi*) na średniowiecznym Zachodzie — taka identyfikacja nie nastąpiła. Nie wydaje mi się również, aby podział piekła na cztery zachodzące na siebie wzajemnie krainy, jaki głosili mandejczycy i manichejczycy, miał związki z chrześcijańską geografią zaświatów. Pozostaje obsesja ciemności, która mogła funkcjonować

zarówno w odniesieniu do piekła, jak iw pozytywnym sensie mistycznym. Jednakże jest ona tak powszechnym aspektem *sacrum*, że paralela między manichejczykami gno- styckimi i chrześcijanami na podłożu tej koncepcji nie wydaje mi się czymś istotnym. Co do lęku przed czasem, odczuwanym jako zasadnicze zło, który czyni z czasu piekła przerażające ucieleśnienie czystego trwania, to sądzę, że i on powiększa rozziew między gnostykami i manichejczykami a chrześcijaństwem.[44]

Ta długa, lecz mimo to pobieżna podróż w antyczne zaświaty nie była poszukiwaniem źródeł. Zjawiska historyczne nie wyłaniają się z przeszłości niczym dziecko z brzucha matki. Społeczeństwa i epoki dokonują pewnego wyboru w zastanym dziedzictwie. Chciałem po prostu naświetlić wybór, jakiego dokonało łacińskie chrześcijaństwo w dwóch okresach — najpierw między III i VII wiekiem, kiedy jednak nie rozwinięto do końca logiki systemu, a następnie między połową XII i połową XIII wieku, kiedy w sposób decydujący wypracowało ideę pośrednich zaświatów między piekłem i rajem obejmującą okres zawarty między śmiercią indywidualną a sądem powszechnym.

Rzut oka na przeszłość umożliwia podwójne jej naświetlenie. Pozwala dostrzec pewne elementy, pewne obrazy, które chrześcijanie wybiorą, aby spożytkować je w swym czyśćcu, ten zaś z kolei zasymiluje pewne ich rysy, pewne barwy, które — choć znalazły się w ramach nowego systemu i zmieniły sens — dają się lepiej zrozumieć, gdy wiadomo, skąd zapewne pochodzą. Z drugiej strony te antyczne zarysy wierzeń i wyobrażeń, które zdołały się rozwinąć w swego rodzaju czyśćce, dostarczają informacji o historycznych i logicznych uwarunkowaniach mogących prowadzić do wypracowania poję-

cia czyśćca, a także o takich uwarunkowaniach, które nie mogły do tego skutecznie doprowadzić. Pojęcie sprawiedliwości i odpowiedzialności leżące u podstawy wszystkich tych wysiłków nie rozwinęło się — w odniesieniu do struktur społecznych i mentalnych — w skalę kar, której potrzebę zaspokajała wtedy, jak się zdaje, sama metempsychoza. Bogowie zastrzegali sobie subtelne rozwiązania zarezerwowane dla innych problemów — na przykład problemu ofiar. Pochylanie się nad losem bardziej lub mniej dobrych, bardziej lub mniej złych byłoby luksusem w wieku, gdy istotą były proste klasyfikacje, a niuanse należały często do dziedziny zbytku. Tym bardziej, że koncepcje czasu, jakimi dysponowały te społeczeństwa, nawet jeśli — jak to wykazał Pierre Vidal-Naquet —

przywiązywano w nich nadmierne znaczenie do idei czasu kolistego i wiecznego powrotu, raczej nie pozwalały na trwałe umiejscowienie tego nieokreślonego przedziału czasowego między śmiercią i wiecznym przeznaczeniem człowieka. Podobnie też jak wsunąć trzecie zaświaty między niebo i ziemię, pojętą jako podziemny świat piekieł, między to, co Grecy określali jako uraniczne i jako chtoniczne? W każdym razie nie na tej ziemi, od końca Złotego Wieku na zawsze opuszczonej przez wyobrażenia o wiecznym szczęściu.

ŻYDZI ODKRYWAJĄ POŚREDNIE ZAŚWIATY

W tym obfitującym w zmiany przełomowym okresie ery chrześcijańskiej ewolucja żydowskiej myśli religijnej wydaje mi się decydująca w odniesieniu do przyszłości idei czyśćca. Odnajdujemy ją w tekstach rabinicznych z dwóch pierwszych wieków ery chrześcijańskiej.

Przejawia się ona przede wszystkim w większej precyzji, jeśli chodzi o geografię zaświatów. Co zaś do jej istoty, to w większości tekstów nie ulegnie ona zbytniej zmianie. Po śmierci dusze udają się zawsze albo do miejsca pośredniego, Szeolu, albo bezpośrednio do miejsca wiecznych kar — Gehenny lub również wiecznych zadośćuczynień — Edenu. Niebiosa są zasadniczo miejscem pobytu Boga, ale niektórzy rabini umiejscawiają tam także siedlisko dusz sprawiedliwych. W tym przypadku znajdują się one w siódmym niebie, najwyższym z siedmiu firmamentów. Pojawiają się jednak pytania o wymiary zaświatów i o ich lokalizację w odniesieniu do ziemi. Szeol pozostaje nadal tak samo podziemny i mroczny — jest to zespół dołów, grobów, świat zmarłych i śmierci.

Gehenna znajduje się poniżej Otchłani lub też pod ziemią, która ją przykrywa. Wejście do niej wiedzie przez głębię morza, może się też kryć pod powierzchnią pustyni lub za posępnymi górami. Połączona jest z ziemią za

pośrednictwem niewielkiego otworu, którędy wydostaje się również ogrzewa- lący ją ogień. Niektórzy sytuują ten otwór koło Jerozolimy, w dolinie Hinnon, gdzie jej troje lub siedmioro wrót rozwiera się pomiędzy dwoma drzewami palmowymi.

Jest ona ogromna, sześćdziesiąt razy większa niż Eden, a według niektórych nawet nieogarniona, albowiem — stworzona po to, by pomieścić dwieście do trzystu miriadów bezbożników — powiększa się codziennie, aby móc przyjąć nowych gości.

Ogród Edenu jest ogrodem stworzenia; brak tu rozróżnienia między ziemskim rajem Adama a niebiańskim rajem sprawiedliwych. Znajduje się on naprzeciw lub obok Gehenny, według jednych zupełnie blisko, według innych nieco dalej, w każdym razie jednak oddzielony jest od niej nieprzekraczalną czeluścią. Niektórzy przyznają mu obszar równy sześćdziesięciokrot- nej wielkości obszaru świata, ale inni nazywają go nieogarnionym. Ma wrota; na ogół jest ich troje. Niektórzy rabini udali się tam. Aleksander na próżno starał się przekroczyć jedną z jego bram. Wśród sprawiedliwych, którzy się w nim znajdują, jest Abraham przyjmujący tam swe dzieci.[45]

W niektórych szkołach rabinicznych pojawia się inna, trójdzielna koncepcja losu w zaświatach. Tę nową naukę poświadczają wyraźnie dwa traktaty z okresu między zniszczeniem drugiej Świątyni (70 r. p.n.e.) a powstaniem Szymona Bar Kochby (132—135 r. n.e.).

Pierwszy to traktat o początku roku (Rosz Ha-Szana). Czytamy w nim: „Szkoła Szammaja naucza: odbędzie się sąd nad trzema grupami — w pełni sprawiedliwych, zupełnych bezbożników i grupy pośredniej. W pełni sprawiedliwi będą natychmiast zapisywani i zapieczętowywani dla życia wiecznego, zupełni zaś bezbożnicy zapisywani i zapieczętowywani natychmiast do Gehenny, wedle tego, co jest powiedziane (Dn 12,2). Co do pośrednich, to zgięci wpół zejdą oni do Gehenny, by potem na powrót wyjść, wedle tego, co zostało powiedziane (Za 13, 9 i 1 Sm 2, 6). Ale Hillelici powiadają: ten, kto przepełniony jest miłosierdziem, skłania się ku miłosierdziu, i o nich właśnie mówi Dawid (Ps 116, 1) — o Bogu, który słucha — i wypowiada o nich cały ten fragment. [...] Grzesznicy izraeliccy i poganie, którzy grzeszyli cieleśnie, karani będą w Gehennie przez 12 miesięcy, a potem unicestwiani [...].”

' Drugim jest Traktat o sądach (Sanhedryn). Mówi on mniej więcej to samo: „Szammaici powiadają: są trzy grupy — jednej przeznaczone jest życie wieczne, drugiej pohańbienie i wieczysta pogarda: są to zupełni bezbożnicy. Ci, którzy grzeszyli lżej, schodzą do Gehenny, aby tam zostali ukarani i wyszli poprawieni, wedle Zachariasza (13, 9); to o nich jest powiedziane (1 Sm 2, 6): Bóg uśmierca i ożywia. Hillelici powiadają (Wj 34, 6), że Bóg przepełniony jest miłosierdziem i do niego nakłania, a o nich mówi cały ustęp Psalmu Dawida (116,1).

Grzesznicy Izraela winni grzechów cielesnych i grzesznicy narodów stulecia winni tychże grzechów zstąpią do Gehenny, aby przez 12 miesięcy

byli

tam karani, potem zaś ich dusza ulegnie unicestwieniu, a ich ciało spaleniu i Gehenna wypluje ich; staną się wtedy prochem, który wiatr miecie pod stopy sprawiedliwych (Ml 4, 3, 3, 21).”

Tej samej doktryny nauczał też i Ben Akiba, jeden z największych doktorów Miszny, który umarł na mękach po niepowodzeniu powstania Bar Kochby (135 r. n.e.).

„Powiadał także, że 5 rzeczy trwa 12 miesięcy: sąd pokolenia potopu, sąd Hioba, sąd Egipcjan, sąd Goga i Magoga w przyszłości, sąd nad bezbożnikami w Gehennie wedle tego, co jest powiedziane (Iz 66, 23): z miesiąca na miesiąc.”[46]

Istnieje więc kategoria pośrednia złożona złudzi niezupełnie dobrych i niezupełnie grzesznych, którzy poddani zostaną po śmierci karze czasowej, a następnie udadzą się do Edenu. Ekspiacja ta dokona się jednak po Sądzie Ostatecznym, i nastąpi nie w jakimś odrębnym miejscu, lecz właśnie w samej Gehennie. Jednakże koncepcja ta doprowadzi do wyróżnienia w Gehennie części górnej, w której będą wymierzane owe czasowe kary.

Mamy więc tendencję do akcentowania uprzestrzennienia zaświatów i tworzenia pośredniej kategorii skazanych, których kara potrwa tylko przez jakiś czas. Można sądzić, że — podobnie jak w XII wieku pojawienie się nowego rodzaju intelektualistów, mistrzów szkół miejskich i twórców scholastyki, było jednym z decydujących elementów narodzin właściwego czyśćca — tak w dwóch pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej rozwój nauki rabinów, egzegezy rabinicz- nej, doprowadził Żydów, jeśli chodzi o strukturę społeczną i ewolucję umysłową w obrębie wspólnot żydowskich, niemal do progu koncepcji czyśćca.[47]

## CZY ZACZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO CZYŚĆCA ZNAJDUJĄ SIĘ W PIŚMIE ŚWIĘTYM?

Chrześcijańska doktryna czyśćca została wypracowana — w jej formie katolickiej, ponieważ protestanci ją odrzucili — dopiero w XVI wieku przez sobór trydencki. Po Trydencie katoliccy doktrynerzy czyśćca, Bellarmino i Suarez, powoływali się zwłaszcza na kilka tekstów biblijnych. Tutaj zwrócę uwagę tylko na te, które w średniowieczu, a dokładniej aż do początku XIV wieku, istotnie odegrały znaczną rolę w narodzinach czyśćca.

Antyczna i średniowieczna teologia chrześcijańska od świętego Augustyna do świętego Tomasza zwróciła uwagę na jeden tylko tekst Starego Testamentu, fragment II Księgi Machabejskiej — której protestanci

nie uznają za kanoniczną — jako dowód istnienia wiary w czyściec. W tekście tym po walce, w której bojownicy żydowscy polegli wskutek popełnienia tajemniczego błędu,

Juda Machabeusz nakazuje modlić się za nich: „Wszyscy zaś sławili Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie i błagali, aby popełniony grzech został całkowicie wymazany. Mężny Juda upomniał lud, aby strzegli samych siebie i byli bez grzechu, mając przed oczyma to, co się stało na skutek grzechu tych, którzy zginęli. Uczyniwszy zaś składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda — była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu.” (2 Mch 12, 41—46)

Zarówno specjaliści od starożytnego judaizmu, jak i egzegeci Biblii nie są zgodni co do interpretacji tego trudnego tekstu, odwołującego się do nie wymienianych gdzie indziej wierzeń i praktyk. Nie będę wdawał się w te dyskusje. Dla mnie istotne jest to, że idąc za Ojcami Kościoła średniowieczni chrześcijanie dopatrzyli się w tym tekście afirmacji dwóch fundamentalnych elementów przyszłego czyśćca: możliwości odkupienia grzechów po śmierci i skuteczności modlitw żywych zanoszonych za zmarłych, których grzechy dadzą się odkupić. Dodam: był to tekst niezbędny dla chrześcijan średniowiecza, albowiem dla nich każda rzeczywistość, a tym bardziej każda prawda wiary musiała znaleźć podwójny fundament w Piśmie Świętym zgodnie z doktryną symbolizmu typologicznego, który odkrywa w Biblii strukturę powtórzeniową: każdej prawdzie Nowego Testamentu odpowiada przepowiadający ją fragment w Starym Testamencie.

Co więc takiego mamy w Nowym Testamencie? Szczególną rolę odegrały tu trzy teksty.

Pierwszy pochodzi z Ewangelii św. Mateusza (12, 31—32): „Dlatego powiadam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz

jeśli powie przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym.”

Tekst ten ma zasadnicze znaczenie. Pośrednio — ale egzegeza przez naświetlenie presupozycji była normą w chrześcijaństwie, a logicznie wydaje mi się całkowicie uzasadniona — zakłada on, a więc afirmuje, możliwość odkupienia grzechów na tamtym świecie.

Drugim tekstem jest przypowieść[48] o biednym Łazarzu i złym bogaczu, którą opowiada Ewangelia św. Łukasza: „Żył pewien człowiek bogaty, który ubierał się w purpurę i bisior i dzień w dzień świetnie się bawił. U bramy jego pałacu leżał żebrak okryty wrzodami, imieniem Łazarz. Pragnął on nasycić

się odpadkami ze stołu bogacza; nadto i psy przychodziły i lizały jego wrzody. Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł także bogacz i został pogrzebany.

Gdy w Otchłani, pogrążony w mękach, podniósł oczy, ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie. I zawołał: «Ojcze Abrahamie, ulituj się nade mną i poślij Łazarza; niech koniec swego palca umoczy w wodzie i ochłodzi mój język, bo strasznie cierpię w tym płomieniu.» Lecz Abraham odrzekł: «Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz przeciwnie, niedolę; teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz. A prócz tego między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać»” (Łk 16, 19—26)

Tekst ten przynosi trzy uściślenia, jeśli chodzi o zaświaty: piekło (Hades) i miejsce oczekiwania sprawiedliwych (łono Abrahama) leżą blisko siebie, ponieważ z jednego można widzieć kogoś znajdującego się w drugim, ale oddziela je nieprzekraczalna otchłań; w piekle panuje znamienne dla niego pragnienie, które Mircea Eliade nazwał „pragnieniem zmarłego”, a które odnajdziemy u podstawy idei *refrigerium*[49]; wreszcie miejsce oczekiwania sprawiedliwych określane jest jako łono Abrahama. Łono Abrahama było pierwszym chrześcijańskim konkretnym wyobrażeniem czyśćca.

Ostatni tekst doczekał się najliczniejszych komentarzy. Jest to fragment Pierwszego Listu do Koryntian św. Pawła: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. I tak jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który

je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień.” (1 Kor 3, 1—15)

Tekst to z pewnością bardzo trudny, miał on jednak zasadnicze znaczenie, jeśli chodzi o genezę idei czyśćca w średniowieczu, co można prześledzić prawie wyłącznie za pośrednictwem egzegezy tego tekstu Pawła.[50] Jednakże zasadnicza idea, która mówi, że los w zaświatach jest odmienny zależnie od walorów poszczególnych ludzi, a między zasługami i grzechami z jednej strony oraz zadośćuczynieniami i karami z drugiej istnieje pewna proporcjonalność, jak też że próba rozstrzygająca o ostatecznym losie każdego człowieka rozegra się w zaświatach, wyłoniła się w sposób powszechny dosyć wcześnie. Chwila tej próby wydaje się jednak sytuować podczas Sądu Ostatecznego. Myśl Pawła pozostaje tutaj bardzo bliska judaizmowi. Innym elementem są słowa tego tekstu mówiące o ogniu, który nabierze w przyszłości dużego znaczenia. Wyrażenie „jakby (*quasi*) przez ogień” uprawomocni pewne metaforyczne interpretacje ognia Pawiowego, ale w kontekście tego fragmentu uwierzytelni wiarę w realny charakter ognia.

Odnajdujemy tu rolę ognia. Czyściec, zanim został uznany za miejsce, postrzegany był najpierw jako trudny do zlokalizowania ogień. Ogień ten jednak skoncentrował w sobie doktrynę, z której miał wyłonić się czyściec, i ogromnie mu dopomógł w tych narodzinach. Trzeba więc powiedzieć o nim jeszcze jedno. Od czasów patrystycznych pojawiały się różne opinie co do jego natury: czy jest karzący, oczyszczający czy też stanowi rodzaj próby? Nowożytna teologia katolicka rozróżnia karzący ogień piekła, pokutny i oczyszczający ogień czyśćca oraz ogień sądu, który jest próbą. To dość późna racjonalizacja. W średniowieczu wszystkie te ognie są w miejszym lub większym stopniu splątane ze sobą: najpierw ogień czyśćcowy jest jakby bratem ognia piekielnego, bratem, któremu nie jest przeznaczone być wiecznym, ale którego działanie polega jednak na paleniu; później, po utożsamieniu ognia sądu z sądem indywidualnym, następującym bezpośrednio po śmierci, ogień czyśćca i ogień sądu w praktyce będą zazwyczaj mieszane. Teolodzy kładą nacisk raczej na taki czy inny aspekt czyśćca, kaznodzieje średniowieczni czynili podobnie, a zwykli wierni musieli na swój sposób przejawiać tę samą postawę. Ogień czyśćca był zarazem karą, oczyszczeniem iordaliami; odpowiada to

ambiwalentnemu charakterowi ognia indoeuropejskiego, co należycie wykazał C.M. Edsman.

Również z Nowego Testamentu zaczerpnięty został pewien element, który odegrał ważną rolę jeśli nie w historii czyśćca, to — przynajmniej pośrednio — w ogólnej koncepcji chrześcijańskich zaświatów: chodzi tu o zstąpienie Chrystusa do piekieł. Koncepcja ta opiera się na trzech tekstach nowotestamento- wych. Przede wszystkim na Ewangelii według św. Mateusza (12, 40): „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi.” Dzieje Apostolskie (2,31) relacjonują to zdarzenie w czasie przeszłym: „[Dawid] widział przyszłość i przepowiedział zmartwychwstanie Chrystusa, który w istocie nie pozostanie w Otchłani, a ciało Jego nie ulegnie rozkładowi.” Wreszcie Paweł w Liście do Rzymian (10,7), przeciwstawiając sprawiedliwość zrodzoną z wiary sprawiedliwości zrodzonej z dawnego prawa, pozwala w ten sposób przemówić pierwszej z nich: „Nie mów w sercu swoim: Któż zdoła wstąpić do nieba? — oczywiście po to, by Chrystusa stamtąd sprowadzić na ziemię, albo: Któż zstąpi do Otchłani? — oczywiście po to, by Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych.”

ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA DO PIEKIEŁ

Epizod ten — oczywiście poza swoim właściwym, chrześcijańskim znaczeniem, jest to bowiem dowód boskości Chrystusa i obietnica przyszłego zmartwychwstania — mieści się w starej tradycji orientalnej przeanalizowa-

nej już należycie przez Josepha Krolla.[51] Jest to temat walki Boga-Słońca z ciemnościami; królestwo, gdzie słońce musi pokonać wrogie siły, utożsamione tam jest ze światem umarłych. Temat ten odniesie wielki sukces w liturgii średniowiecznej: w formułach egzorcystycznych, hymnach, lau- dach, tropach i wreszcie w misteriach późnego średniowiecza. Ale w średniowieczu epizod ów spopularyzuje się dopiero dzięki uściśleniom zawartym w apokryficznej *Ewangelii Nikodema.* Chrystus w trakcie swego zstąpienia do piekieł wyprowadził stamtąd część ich więźniów, sprawiedliwych nieochrz- czonych, ponieważ żyli oni przed nim, czyli, w zasadzie, patriarchów i proroków. Ci zaś, których tam pozostawił, pozostaną uwięzieni w nich aż do końca czasów. Albowiem po wsze czasy zapieczętował on piekło siedmioma pieczęciami. Epizod ten ma w perspektywie czyśćca potrójne znaczenie: wskazuje, że istnieje, nawet

jeśli jest ona wyjątkowa, możliwość złagodzenia sytuacji pewnych ludzi po śmierci, ale wyklucza z tej możliwości piekło, ponieważ zostało ono zamknięte aż do końca czasów; wreszcie stworzy on nowe miejsce zaświatów, Otchłanie (których narodziny będą niemal współczesne narodzinom czyśćca), w trakcie wielkiej reorganizacji geograficznej zaświatów podczas XII wieku.

MODLITWY ZA ZMARŁYCH

Najważniejszy pozostaje fakt, że chrześcijanie, jak się zdaje, bardzo wcześnie przyjęli zwyczaj modlenia się za swych umarłych. W porównaniu ze starożytnością postawa ta stanowiła nowość. Wedle niezwykle trafnego określenia Salomona Reinacha „poganie modlili się do zmarłych, podczas gdy chrześcijanie modlą się za zmarłych”.[52] Ponieważ zjawiska związane z wiarą i mentalnością nie pojawiają się nagle, z interwencją żywych na rzecz ich zmarłych cierpiących w zaświatach stykamy się oczywiście w pewnych środowiskach pogańskich, zwłaszcza na poziomie ludowym. Tak było w przypadku orfizmu: „Orfeusz mówi: „Ludzie [...] dokonują świętych uczynków, aby osiągnąć wyzwolenie bezbożnych przodków; Ty, który masz władzę nad nimi [...], Ty uwalniasz ich od wielkich kar i ogromnej męki.”[53]

Praktyki te rozwinęły się u zarania ery chrześcijańskiej, a chodzi przecież o zjawisko ze szczególnie znamiennej epoki w dziejach Egiptu, miejsca przenikania się, w pełnym tego słowa znaczeniu, narodów i religii. Uwagę Diodora Sycylijskiego, który odbył tam podróż około 50 roku p.n.e., przyciągnęły zwyczaje pogrzebowe Egipcjan: „W chwili gdy zawierające zwłoki pudło umieszczane jest na łodzi, żywi przywołują bogów piekielnych i błagają ich, by przyjęli zmarłego do przybytku przeznaczonego dla ludzi pobożnych.

Tłum dołącza do tego okrzyki, którym towarzyszą życzenia, aby nieboszczyk cieszył się w Hadesie życiem wiecznym w społeczeństwie dobrych.”[54]

W tym kontekście należy bez wątpienia sytuować fragment z Drugiej Księgi Machabejskiej skompilowanej przez bezimiennego Żyda z Aleksandrii i w półwieczu poprzedzającym podróż Diodora.[55] Dowodzi on braku zwyczaju modlenia się za zmarłych wczasach Judy Machabeusza (około 170 r. p.n.e.), będącego wówczas zaskakującą innowacją, oraz występowania tej praktyki u niektórych Żydów w sto lat później. Bez wątpienia z tego rodzaju wierzeniami łączyć należy dziwny zwyczaj, o którym mówi święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (15,29—30),

gdzie potwierdza rzeczywistość zmartwychwstania: „Bo inaczej czegóż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych? Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż za nich chrzest przyjmują?” Ten chrzest za zmarłych nie był chrztem chrześcijańskim, ale chrztem, który przyjmowali prozelici greccy nawracający się na judaizm.

Często wykorzystywano obfitą dokumentację epigraficzną i liturgiczną dotyczącą modlitw za zmarłych, jaką dysponujemy w odniesieniu do pierwszych wieków chrześcijaństwa, aby dowieść dawności chrześcijańskiej wiary w czyściec.[56] Interpretacje te wydają mi się nadużyciem. Łaski, o których udzielenie zmarłym błaga się Boga, przywołują w zasadzie rajską szczęśliwość, w każdym zaś razie stan, który chrakteryzują pokój *(pax)* i światło *(lux)*. Trzeba czekać do końca V wieku (lub początku VI), aby znaleźć inskrypcję mówiącą o *odkupieniu duszy* zmarłego. Chodzi o pewnego Gallo-Rzymianina z Briord, którego epitafium zawiera formułę *pro redemptionem animae suae*.[57] Z drugiej zaś strony w owych inskrypcjach i modlitwach nie ma mowy o innym miejscu odkupienia lub oczekiwania niż tradycyjne, wymieniane w Ewangelii łono Abrahama. Zasadniczą cechą formującej się podstawy, na której później rozwinie się wiara w czyściec, jest jednak to, że żywi troszczą się o los swych zmarłych i zachowują z nimi po pochówku więzi nie polegające na przyzywaniu opieki zmarłych, ale na użyteczności modlitw zanoszonych za nich.

MIEJSCE OCHŁODY: *REFRIGERIUM*

Niektóre z tych tekstów wymieniają wreszcie miejsce, które, choć bardzo bliskie łona Abrahama, nie zawsze można z nim utożsamić: *refrigerium.*

Kilka inskrypcji pogrzebowych zawiera słowa *refrigerium* lub *refrigerare* ochłoda, orzeźwiać), osobno lub w połączeniu z *pax* (pokój): *in pace et refrigerium, esto in refrigerio* (niechaj będzie w *refrigerium*), *in refrigerio anima tua* i niech twa dusza znajdzie się w *refrigerium*), *deus refrigeret spiritum tuum* (niech Bóg orzeźwi twego ducha).[58]

Znakomite studium filologiczne Christine Mohrmann dobrze zarysowało semantyczną ewolucję *refńgeńum* od klasycznej łaciny do łaciny chrześcijańskiej: „Obok tych dosyć niejasnych i płynnych znaczeń *refrigerare irefrigerium* nabrały w chrześcijańskim idiomie dokładnie określonego znaczenia technicznego, a mianowicie szczęścia niebiańskiego. Owo *refńgeńum* występuje już u Tertuliana, gdzie oznacza zarówno tymczasową szczęśliwość dusz oczekujących — wedle osobistej koncepcji Tertuliana — powrotu Chrystusa na łono Abrahama, jak też ostateczne szczęście w raju, które po śmierci staje się udziałem męczenników, a które obiecane jest wybranym po ostatecznym wyroku Bożym [...]. U późniejszych autorów chrześcijańskich *refńgeńum* w sposób ogólny wyraża szczęsny byt w zaświatach obiecany przez Boga jego wybrańcom."[59]

*Refńgeńum* zajmuje w prehistorii czyśćca szczególne miejsce tylko i wyłącznie ze względu na osobistą koncepcję Tertuliana, o której wspomina Christine Mohrmann. W istocie, jak widzieliśmy, *refńgeńum* oznacza stan quasi-rajskie- go szczęścia, a nie wyobrażenie miejsca. Ale Tertulian przedstawił szczególną odmianę *refńgeńum — refńgeńum interim,* ochłodę pośrednią przeznaczoną dla zmarłych, którzy — oczekując po śmierci indywidualnej na Sąd Ostateczny — uznani są przez Boga za godnych uprzywilejowanej pozycji podczas tegoż oczekiwania.

Tertulian Afrykańczyk (zmarły po 220 roku) napisał mały, zaginiony traktat, w którym utrzymywał, „że każda dusza zamknięta była w piekle aż do dnia [sądu] Pana" *(De anima,* LV, 5). Było to podjęcie starotestamentowej koncepcji Szeolu. Piekła te leżą pod ziemią; do nich to właśnie na trzy dni zstąpił Chrystus *(De anima,* LIV, 4).

W swym dziele *Przeciw Marcjonowi* i w traktacie *Ojednożeństwie* Tertulian uściślił swą myśl o zaświatach i dał wyraz koncepcji *refńgeńum.* Marc jon twierdził, że nie tylko męczennicy, ale także zwykli sprawiedliwi natychmiast po śmierci idą prosto do nieba, do raju. Tertulian, opierając się

na przypowieści o ubogim Łazarzu i złym bogaczu, uważał natomiast, że miejscem pobytu sprawiedliwych oczekujących zmartwychwstania nie jest niebo, ale *refiige- rium interim,* pośrednia ochłoda, łono Abrahama: „Miejsce to, chcę powiedzieć łono Abrahama, nie jest niebiańskie, lepsze jednak od piekieł; ofiarowuje ono duszom sprawiedliwych pośrednią ochłodę do czasu, gdy zużycie rzeczy wywoła powszechne zmartwychwstanie i dopełni się zadośćuczynienie..." *(Adversus Marcionem,* IV, 34).[60] Do tego czasu łono Abrahama będzie „czasowym zbiornikiem dusz wiernych".[61]

W gruncie rzeczy myśl Tertuliana pozostaje bardzo dualistyczna. Dla niego istnieją dwa przeciwstawne przeznaczenia; jedno z nich to kara określana słowami: męki *(tormentum),* katusze *(supplicium),* tortury *(cruciatus),* drugie zaś to zadośćuczynienie rozumiane jako ochłoda *(refńgeńum).* Oba teksty precyzują nawet, że każde z tych przeznaczeń jest wieczne.[62]

Tertulian kładzie natomiast silny nacisk na ofiary za zmarłych składane w rocznicę ich śmierci i podkreśla, że pobożna praktyka oparta może być na tradycji i wierze, bez żadnej podstawy biblijnej; prawie tak samo będzie, z wyjątkiem Mateusza (12,32) i Pawła (1 Kor 3,10—15), w przypadku czyśćca: „Oblacje za zmarłych czynimy w rocznicę ich śmierci [...]. Jeśli szukasz formalnego prawa tych i tym podobnych praktyk w Piśmie, to go nie znajdziesz. Gwarantuje je właśnie tradycja, potwierdza je zwyczaj, zachowuje wiara" *{De corona militis,* III, 2—3).[63]

Innowację Tertuliana (jeśli jest ona innowacją) w tym, co dotyczy prehistorii czyśćca, stanowi to, że sprawiedliwi, zanim zaznają wieczystego *refrigerium,* podlegają pośredniej ochłodzie. Owo miejsce odświeżenia w istocie nie jest wcale nowe, gdyż chodzi tu o łono Abrahama. Między *refrigerium interim* Tertuliana a czyśćcem istnieje różnica dotycząca nie tylko samej jego natury — tutaj czekanie w spoczynku, tam próba oczyszczająca, ponieważ karząca i pokutna — ale i czasu trwania: w *refrigerium* pozostaje się do zmartwychwstania, w czyśćcu tylko do końca pokuty.

W związku *z refrigerium interim* zużyto mnóstwo atramentu. Najbardziej owocna była dyskusja, w trakcie której historyk sztuki wczesnochrześcijańskiej Alfred Stuiber przeciwstawił się rozmaitym krytykom, przede wszystkim zaś krytyce L. de Bruyne'a.[64] Ten ostatni zaś w

następujący sposób streścił swoje zarzuty: „Wedle tej teorii [...] w wyborze i wypracowaniu tematów prymitywnej sztuki nagrobnej elementem determinującym miałyby być wątpliwości żywione przez pierwsze pokolenia chrześcijan co do bezpośredniego losu dusz ich bliskich, które miałyby oczekiwać na ostateczne zmartwychwstanie w czymś tak tymczasowym i niepewnym, jak podziemny Hades. Wszyscy chyba widzą, jak nieprawdopodobne wydaje się takie twierdzenie w świetle optymizmu i radości, stanowiących jedną z najbardziej fundamentalnych tendencji sztuki katakumb.”[65]

Trzeba bez wątpienia podkreślić formułę „wszyscy chyba widzą, jak nieprawdopodobne wydaje się”. Świadczy ona o naiwności specjalisty, który sądzi, iż wszyscy jego czytelnicy muszą podzielać stanowisko wspólne jedynie małej grupie ekspertów, a przede wszystkim zastępuje konieczny tu wywód naukowy bezpodstawnym twierdzeniem.

Wydaje mi się jednak, że L. de Bruyne ma rację w dwóch ważnych punktach: analiza większości dzieł sztuki sepulkralnej, na których opiera się Alfred Stuiber, nie pozwala całkowicie uwierzytelnić niepewnego wierzenia dotyczącego *refrigerium interim*, ponieważ, jak kompetentnie stwierdził L. de Bruyne, sztuka katakumb wyraża raczej pewność niż niepokoje, a bez wątpienia i dlatego, że — co odnajdziemy w średniowieczu wraz z czyśćcem — figuratywne wyobrażenie pojęcia tak subtelnego jak *refrigerium interim*, było czymś bardzo trudnym do zrealizowania. Z kolei jednak ten „optymizm” niewątpliwie wzmocniony, jeśli nie narzucony przez władze kościelne wywie-

rające już wówczas bardzo silny nacisk w tym kierunku, nie powinien przesłaniać niepewności, jakie zapewne żywiła większość chrześcijan co do losu w zaświatach przed sądem i zmartwychwstaniem. Niepewność ta miała co najmniej podwójną podstawę; jedną doktrynalną, gdyż Pismo i teologia chrześcijańska dalekie były od posiadania wtedy jasnych koncepcji w tej dziedzinie, oraz drugą egzystencjalną, gdyż u chrześcijan, podobnie jak u pogan w późnej starożytności, przeciwieństwem wojującego optymizmu był ów głęboki „niepokój”, który tak dobrze przeanalizował Dodds.[66]

## PIERWSZE WYOBRAŻENIE CZYŚĆCA: WIZJA PERPETUI

Pojęcie i wyobrażenie ochłody natchnęło zresztą — w środowisku, w którym działał Tertulian — najstarszy tekst, gdzie zarysowuje się wyobrażenie czyśćca.

Chodzi o tekst niezwykły zarówno z przyczyny jego natury, jak i treści: *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*[67]. W roku 203, podczas prześladowania chrześcijan afrykańskich przez Septymiusza Sewera, grupa pięciorga chrześcijan, w tym dwie kobiety, Perpetua i Felicyta, oraz trzej mężczyźni, Saturus, Satur- ninus iRevocatus, ponieśli śmierć w okolicach Kartaginy. Podczas pobytu w więzieniu, w dniach, które poprzedziły męczeństwo, Perpetua, wspomagana przez Saturusa, napisała lub zdołała przekazać ustnie swe wspomnienia innym chrześcijanom. Jeden z nich zredagował tekst i dodał do niego epilog opowiadający o śmierci męczenników. Najsurowsi nawet krytycy nie wątpią w autentyczność tekstu co do istoty jego formy i treści. Okoliczności stworzenia tego dzidka, prostota i szczerość jego tonu czynią z niego jeden z najbardziej wzruszających przykładów literatury chrześcijańskiej i literatury w ogóle. W czasie swego uwięzienia Perpetua miała sen, w którym zobaczyła swego zmarłego młodego brata — Dinokratesa. „Kilka dni później, gdy wszyscy się modliliśmy, usłyszałam niespodzianie jakiś głos, a imię Dinokratesa wymknęło się z mych ust. Byłam tym zdumiona, ponieważ nigdy przedtem o nim nie myślałam; z bólem przypomniałam sobie jego śmierć. Natychmiast pojęłam, że byłam godna prosić o coś dla niego, że powinnam to uczynić. Rozpoczęłam długą modlitwę, zwracając moje żale do Pana. A oto co mi się ukazało następnej nocy: ujrzałam Dinokratesa wychodzącego z ciemnego miejsca, gdzie się znajdował wraz z wieloma innymi, rozpalonego i dręczonego pragnieniem, w łachmanach i brudnego, a także z raną, którą miał w chwili śmierci na twarzy. Dinokrates był moim rodzonym bratem; zmarł w wieku siedmiu lat wskutek choroby, z twarzą stoczoną przez złośliwy wrzód; jego śmierć wstrząsnęła nami wszystkimi. Modliłam się za niego, lecz był ode

mnie tak bardzo oddalony, że podejść do niego nie mogłam. W miejscu gdzie on stał, znajdowała się też wypełniona wodą misa z obrzeżem zbyt wysokim dla dziecka. Dinokrates zaś wspinał się na palce, jak gdyby chciał się z niej napić. Widok misy pełnej wody, z której nie mógł się on napić ze względu na wysokość jej obrzeża, sprawił, iż cierpiałam głęboko. Przebudziłam się i pojęłam, że mój brat poddany był próbie; ale nie wątpiłam też, iż będę mogła go w niej wspomóc. Modliłam się za niego codziennie aż do czasu, gdy poszliśmy do więzienia w pałacu cesarskim i musieliśmy brać udział w walkach na igrzyskach wydanych w pałacu w

rocznicę koronacji cesarza Gety. A modliłam się za brata dniem i nocą, zanosząc żale, i z płaczem wstawiałam się za nim.”[68]

Kilka dni później Perpetua ma nową wizję:

„Oto co pojawiło mi się w dniu, kiedy zakuto nas w żelazne łańcuchy: ujrzałam to miejsce, które już widziałam, i Dinokratesa z ciałem już czystym, pięknie odzianego i orzeźwionego (*rejngerantem*), a tam, gdzie ziała przedtem rana, zobaczyłam bliznę; obrzeże zaś misy, którą widziałam, obniżyło się do wysokości dziecięcego pępka i woda sączyła się z niej bez ustanku. Powyżej obrzeża znajdował się złoty kielich pełen wody. Dinokrates podszedł do niego i zaczął pić, a kielich nie opróżniał się wcale. Potem, gdy już ugasił pragnienie, zaczął radośnie bawić się wodą, jak to robią dzieci. Przebudziłam się i pojęłam wtedy, że darowano mu karę.” [69]

Ważnym słowem jest *rejngerantem.* W sposób zupełnie oczywisty odsyła ono do pojęcia *refrigerium.*

Ten wyjątkowy tekst nie jest na początku III wieku absolutnie nowy ani zupełnie odizolowany. *Dzieje Pawła i Tekli*[70] — grecki apokryf z końca II wieku — mówi o modlitwach za młodą zmarłą. Pogańska królowa Tryfena żąda tam od swej przybranej córki, chrześcijańskiej dziewicy Tekli, aby ta modliła się za jej rodzoną córkę, która zmarła, Falkonillę. Tekla prosi Boga o wieczne zbawienie dla Falkonilli.

Tertulian, w którym niekiedy chciano widzieć — z pewnością niesłusznie — redaktora *Męczeństwa Perpetui i Felicyty*, ale który istotnie żył w Kartaginie w czasach ich kaźni, znał *Dzieje Pawła i Tekli*, które cytuje w swym dziele *De baptismo* (XVII, 5), gdzie indziej zaś wspomina, że pewna chrześcijańska wdowa musi modlić się za swego zmarłego męża i prosić dla niego o *rejrigerium interim*, pośrednią ochłodę.[71]

Nie należy ani wyolbrzymiać, ani umniejszać znaczenia *Męczeństwa Perpetui i Felicyty* w prehistorii czyśćca.

Nie chodzi tu o właściwy czyściec i żadnego z wyobrażeń lub zmarłych z tych dwóch wizji nie odnajdziemy w czyśćcu średniowiecznym. Ogród, w którym znajduje się Dinokrates, ma charakter *quasi* rajski, nie jest to ani dolina, ani równina, ani góra. Pragnienie i niemożność jego zaspokojenia mają sens raczej psychologiczny niż moralny. Chodzi bowiem o karę psychofizjologiczną, *labor,* a nie o karę jako taką, *poena*, jak we wszystkich tekstach, które dotyczyć będą prefiguracji czyśćca i samego czyśćca. Nie ma tu ani sądu, ani kary.

Jednakże począwszy od świętego Augustyna tekst ten użytkowany będzie i komentowany pod kątem refleksji, która wiedzie prosto do czyśćca. Przede wszystkim chodzi o miejsce, które nie jest jednak ani Szeolem, ani Hadesem czy łonem Abrahama. W tym miejscu istota ludzka — która mimo swego młodego wieku musiała być grzeszna, gdyż rana, wrzód (*vulnus,facie cancera- ta),* który widnieje na jego twarzy w czasie pierwszej wizji, a znika podczas drugiej, w systemie chrześcijańskim może być jedynie widomym znakiem grzechu — cierpi wskutek pragnienia; jest to cierpienie charakterystyczne dla karanych w zaświatach.[72] Istota owa zbawiona zostaje dzięki modlitwie kogoś, kto godny jest wybłagać dla niej wybaczenie, przede wszystkim dzięki więzi cielesnej — Perpetua jest rodzoną siostrą Dinokratesa — ale także (i zwłaszcza) dzięki jej zasługom: przyszła męczennica nabyła praw do wstawiania się za swymi bliskimi u Boga.[73]

Nie mam zamiaru mnożyć świętych patronów w czasie, gdy Kościół katolicki tak srogo rewiduje swój kalendarz hagiograficzny. Jednakże duże wrażenie robi to, że czyściec zdaje się po raz pierwszy zarysowywać właśnie w tym znamiennym tekście powstałym pod auspicjami tak wzruszającej świętej.

Ojcowie czyśćca

ALEKSANDRIA: DWAJ GRECCY „ZAŁOŻYCIELE” CZYŚĆCA

Prawdziwa historia czyśćca zaczyna się od paradoksu, i to paradoksu podwójnego.

Ci, których słusznie nazwano „założycielami” doktryny czyśćca, są teologami greckimi. Jeśli jednak ich koncepcje znalazły oddźwięk w chrześcijaństwie greckim, to ono samo nie wytworzyło pojęcia właściwego czyśćca, a w średniowieczu czyściec był nawet jedną z głównych kości niezgody między chrześcijanami greckimi i chrześcijanami łacińskimi. Co więcej, wypracowana przez tych greckich teologów teoria, z której czyściec wywodzi swój początek, jest zdecydowanie heretycka w oczach chrześcijaństwa nie tylko łacińskiego, ale i greckiego. W ten sposób doktryna czyśćca zaczyna się od ironii historii.

W książce tej nie będę się zajmował greckimi koncepcjami zaświatów, z wyjątkiem zobrazowania, jak przeciwstawiały się one poglądom łacinników na czyściec w 1274 roku na drugim soborze w Lyonie, a następnie — poza chronologicznymi granicami tego studium — na soborze we Florencji w latach 1438—1439. Rozbieżność między oboma Kościołami i w ogóle

między oboma tymi światami, zapoczątkowana jeszcze w późnej starożytności, czyni z historii czyśćca sprawę zachodnią i łacińską. Jednakże na początku genezy czyśćca ważne jest scharakteryzowanie dwóch jego greckich „pomysłodawców": Klemensa Aleksandryjskiego (zmarłego przed 215 rokiem) i Orygenesa (zmarłego w roku 253/254), dwóch największych przedstawicieli aleksandryjskiej teologii chrześcijańskiej w epoce, gdy ten wielki port był „biegunem kultury chrześcijańskiej" (H.-I. Marrou), a w szczególności tyglem pewnej fuzji hellenizmu i chrześcijaństwa.

Fundamenty ich doktryny to z jednej strony dziedzictwo pewnych greckich, pogańskich nurtów filozoficznych i religijnych, a z drugiej — oryginalna refleksja nad Biblią i eschatologią judeochrześcijańską.[1] Obaj teolodzy zawdzięczali starożytnej Grecji ideę, że kary wymierzane przez bogów nie są

wcale karami, lecz środkami wychowawczymi i zbawiennymi, procesem oczyszczenia. Dla Platona kara jest dobrodziejstwem bogów.[2] Klemens i Orygenes wywodzą stąd ideę, że „karanie" i „wychowywanie" są synonimami[3], a każda kara Boża służy zbawieniu człowieka.[4]

Platońska idea spopularyzowana została przez orfizm i rozpowszechniona przez pitagoreizm, a ideę kar piekielnych pojmowanych jako oczyszczenie odnajdujemy w szóstej księdze *Eneidy* Wergiliusza (741—742, 745—747):

...Innym wielka topiel
Plamę win zmywa lub ogień ją spala. [...]
Aż długi czasu ciąg, kiedy się całe Obróci jego koło, unicestwi Ową wrośniętą zakałę i znowu Niepokalany będzie zmysł niebiański...[5][11]

Z Biblii Klemens i Orygenes zaczerpnęli koncepcję ognia jako narzędzia boskiego (Stary Testament) oraz ewangeliczną koncepcję chrztu przez ogień i Pawiową ideę próby oczyszczającej po śmierci (Nowy Testament).

Pierwsza koncepcja wywodzi się z interpretacji pewnych — często zawierających silny ładunek emocjonalny — tekstów starotestamentowych. Platońska w charakterze wizja chrześcijaństwa Klemensa i Orygenesa skłania ich do poglądów pełnych ufności. Na przykład, zdaniem Klemensa, Bóg nie może być mściwy: „Bóg się nie mści — bo zemsta jest odpłatą za zło — lecz karze ku pożytkowi karanych." *{Kobierce,* VII, 26) Koncepcja

ta prowadzi obu teologów do uspokajającego interpretowania tych fragmentów Starego Testamentu, w których Bóg wyraźnie posługuje się ogniem jako narzędziem swego gniewu, na przykład tam, gdzie z jego woli ogień pochłania synów Aarona: „Nadab i Abihu, synowie Aarona, wzięli każdy swoją kadzielnicę, nabrali do niej ognia, włożyli na niego kadzidło i ofiarowali przed Jahwe ogień inny, niż był im nakazany. Wtedy ogień wyszedł od Jahwe i pochłonął ich. Umarli przed Jahwe." (Kpł 10, 1—2) Albo też następujący fragment z Księgi Powtórzonego Prawa, 32, 22: „Zapłonął żar mego gniewu, co sięga do głębin Szeolu; pożera ziemię z plonami (...)." Orygenes, zwłaszcza *w Komentarzu do Księgi Kapłańskiej,* sądzi, iż jest to wyraz troski Boga, który karze człowieka dla jego dobra. Również w tych fragmentach Starego Testamentu, gdzie sam Bóg występuje jako ogień, Orygenes widzi nie Boga gniewnego, lecz takiego, który oczyszcza, pożerając i pochłaniając. Tak jest w homilii XVI jego *Komentarza do Księgi Jeremiasza,* gdzie komentuje Jeremiasza (15, 14): „Gniew mój

bowiem rozniecił ogień, który nad wami zapłonie", lub w traktacie *Przeciw Celsusowi,* IV, 13.

Druga koncepcja wynikła z refleksji nad tekstem Łukasza (3, 16) dotyczącym kazania Jana Chrzciciela: „[Jan] tak przemówił do wszystkich: „Ja was chrzczę wodą; lecz idzie mocniejszy ode mnie [...]. On chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem." Orygenes (w homilii XXIV *Komentarza do Łukasza*) komentuje to następująco: „Podobnie jak Jan koło Jordanu godził się ochrzcić tylko tych, którzy wyznawali swe winy i grzechy, przepędzał zaś innych, wołając do nich: «Jaszczurcze plemię», tak i Jezus Chrystus stać będzie w rzece ognia *(in igneo flumine*) koło włóczni ognistej *(flamma rompea*), aby wszystkich tych, którzy po śmierci winni iść do raju, lecz nie są jeszcze całkiem czyści *(purgatione indiges*), ochrzcić w owej rzece, co sprawi, iż znajdą się potem w miejscu upragnionym; tych wszakże, którzy nie będą mieli znaku pierwszych chrztów, ochrzci w ognistej kąpieli. Trzeba bowiem najpierw być ochrzczonym w wodzie i w duchu, aby po dojściu do ognistej rzeki móc udowodnić, że zachowało się znaki wodnej i duchowej kąpieli i że zasługuje się na otrzymanie ognistego chrztu w Jezusie Chrystusie."

Wreszcie w trzeciej homilii dotyczącej Psalmu 36, który opisuje los bezbożnika, ofiary gniewu Boga, i los sprawiedliwego będącego pod Jego opieką, Orygenes tak oto komentuje fragment Pierwszego Listu Pawła do

Koryntian, w którym ten mówi o ostatecznym oczyszczeniu przez ogień: „Sądzę, że wszyscy musimy przejść przez ów ogień. Gdy będziemy jako Paweł czy Piotr, to przejdziemy przez niego [...] niby przez Morze Czerwone, jeśli jednak będziemy jako Egipcjanie, pochłonie nas owa rzeka czy owo jezioro z przyczyny ciążących na nas grzechów [...] lub też wejdziemy i w ognistą rzekę, ale podobnie jak dla Hebrajczyków woda rozstąpiła się, niby mur, na prawo i na lewo, tak też ogień rozstąpi się, tworząc mur dla nas [...], a wtenczas pójdziemy za kolumną ognistą i kolumną dymu.” (1 Kor 3, 15)

Klemens Aleksandryjski jako pierwszy rozróżnia dwie kategorie grzeszników i dwie kategorie kar w życiu doczesnym i życiu przyszłym. W tym życiu kara spotykająca grzeszników, którzy mogą się jeszcze poprawić, ma charakter „wychowawczy” (*didaskalikos*), wobec niepoprawnych jest ona zaś tylko „represyjna” (*kolastikos*).[6] W tamtym życiu będą dwa ognie: dla niepoprawnych grzeszników ogień „pożerający i pochłaniający”, a dla pozostałych taki, który „uświęca”; nie „pochłania on, jak ogień kuźni”, lecz jest „roztropny”, „inteligentny” *(jronimon*); to ogień, „który przenika duszę, który przechodzi na wskroś”.[7]

Koncepcje Orygenesa są bardziej precyzyjne i idą dalej. Dla niego, jak widzieliśmy, przez ogień muszą przejść wszyscy ludzie, nawet sprawiedliwi, gdyż nie ma człowieka absolutnie czystego. Każda dusza jest skalana wskutek

samego faktu swego zjednoczenia z ciałem. W VIII homilii *Komentarza do Księgi Kapłańskiej* Orygenes opiera się na wersecie z księgi Hioba (14, 4): „Któż czystym uczyni skalane?” Dla sprawiedliwych jednak owo przejście przez ogień jest chrztem. Roztapia i przemienia ołów, który przytłaczał duszę, w czyste złoto.[8]

Według Orygenesa, podobnie jak i według Klemensa, istnieją dwa rodzaje grzeszników, a dokładniej są to sprawiedliwi obciążeni jedynie skazami właściwymi naturze ludzkiej (*ropos*, co zostanie przetłumaczone na łacinę jako *sordes*) i właściwi grzesznicy, obarczeni grzechami w zasadzie śmiertelnymi *(pros tanaton amartia*, po łacinie *peccata).*

Osobliwością koncepcji Orygenesa — czyniącą z niego heretyka — jest to, iż według niego nie ma grzesznika tak złego, tak zatwardziałego, tak w zasadzie niepoprawnego, który nie mógłby oczyścić się w końcu całkowicie i następnie pójść do raju. Także piekło jest tylko czasowe. Jak słusznie zauważył G. Antich: „Orygenes postrzega samo piekło jako czyściec.” W

istocie Orygenes doprowadza do skrajności teorię oczyszczenia, *katharsis*, która wywodzi się u niego od Platona, orfików i pitagorejczyków. Nie mogąc przyjąć pogańskiej, greckiej idei metempsychozy (kolejnych reinkarnacji), zbytnio sprzecznej z chrześcijaństwem, wierzy jednak w pewien wariant tej teorii, który — jak uważa — może mieć charakter chrześcijański: jest to przekonanie o stałym postępie, o nieprzerwanym doskonaleniu się duszy po śmierci, które pozwala jej, mimo że mogła być grzeszna w punkcie wyjściowym, na powrót do wiecznej kontemplacji Boga *(apokatastaza, apokatastasis).*

Dwóch kategorii zmarłych — grzeszników skalanych pospolitymi występkami i grzeszników właściwych — dotyczą dwa różne typy ogni oczyszczających. Pierwsi *przechodzą* jedynie przez *ducha osądzającego*, co trwa tylko chwilę. Drudzy za to dłużej lub krócej pozostają w *duchu spalania.* Ta kara, choć bardzo surowa, daje się jednak pogodzić z optymizmem Orygenesa, gdyż im sroższa kara, tym pewniejsze zbawienie; u Orygenesa stykamy się już z przekonaniem o odkupicielskiej wartości cierpienia, które odnajdziemy później *dopiero pod koniec* średniowiecza, w XV wieku.

Według Klemensa Aleksandryjskiego „inteligentny" ogień, który przechodzi przez dusze dających się odkupić grzeszników, nie jest, jak słusznie zauważył A. Michel, ogniem materialnym, lecz nie jest również ogniem „metaforycznym" — to ogień „duchowy" *(Kobierce,* VII, 6 i V 14). Usiłowano przeciwstawić u Orygenesa ogień sądu, przez który przechodzą dusze skalane pospolitymi występkami i który miałby być *rzeczywistym*, ogniowi *spalenia*, który z kolei miałby nękać tylko grzeszników i byłby ogniem „metaforycznym", gdyż nie mógłby pochłonąć tych grzeszników, którzy na koniec mają zostać zbawieni. Przytaczane teksty *(De pńncipiis*, II, 10: *Przeciw Celsusowi*, IV, 13, VI, 71 itd.) nie wydają się jednak uzasadniać takiej interpretacji. W obu przypadkach chodzi o *ogień oczyszczający,* który nie będąc materialnym, nie lest jednak metaforyczny; jest wprawdzie rzeczywisty, ale duchowy, subtelny. Kiedy nastąpi owo oczyszczenie przez ogień? Orygenes rozstrzyga to bardzo jednoznacznie: po zmartwychwstaniu, podczas Sądu Ostatecznego.[9] Jest to więc w sumie tylko ogień końca świata, znany już ze starych wierzeń mdoeuropejskich, irańskich i egipskich, podjęty przez stoików w pojęciu *ekporosis.*

W apokaliptyce żydowskiej najważniejszym tekstem mówiącym o ogniu końca świata jest starotestamentowa wizja we Śnie Daniela (Dn 7, 9—12):

Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła — płonący ogień.
Strumień ognia się rozlewał I wypływał od Niego [...]
...zabito bestię; ciało jej uległo zniszczeniu i wydano je na spalenie.

Ale Orygenes ma bardzo swoistą koncepcję eschatologicznego czasu końca świata. Z jednej strony sądzi, że sprawiedliwi, którzy w jednej chwili przejdą przez ogień, osiągną raj ósmego dnia, z kolei podczas Sądu ogień grzeszników palił ich będzie po ostatnim dniu lub ewentualnie *na wieki wieków* — co jednak nie oznacza wcale wieczności, ponieważ wszyscy wcześniej czy później pójdą do raju, lecz jedynie bardzo długi okres *(In Lucant*, homilia 24). Gdzie indziej Orygenes precyzuje, wedle prawideł dziwnej arytmetyki, że — podobnie jak istnienie tego świata trwa tydzień przed ósmym dniem — tak samo oczyszczenie grzeszników w ogniu spalającym potrwa jeden lub dwa tygodnie, a to znaczy bardzo długo, i dopiero na początku trzeciego tygodnia zostaną ostatecznie oczyszczeni (VIII homilia *Komentarza do Księgi Kapłańskiej).* Ta kalkulacja pozostaje symboliczna, podczas gdy — jak zobaczymy — w XIII wieku obrachunki chronologiczne dotyczące czyśćca odnosić się będą do rzeczywistego trwania. Ale komput czyśćca zaczyna się tu już wyłaniać.

Co do losu zmarłych między śmiercią indywidualną i Sądem Ostatecznym, Orygenes wyraża się bardzo niejasno. Zapewnia, że sprawiedliwi idą po śmierci do raju, ale raj ten jest odmienny od prawdziwego, błogiego raju, do którego dusza dotrze dopiero po Sądzie Ostatecznym i po przejściu krótszej lub dłuższej próby ognia.[10] Można go porównać z łonem Abrahama, choć, jeśli się nie mylę, Orygenes nigdy o tym ostatnim nie wspomina. Z kolei nie mówi on też niczego o losie grzeszników wstanie pośrednim pomiędzy śmiercią indywidualną a Sądem Ostatecznym. Dzieje się tak dlatego, że jak wielu jemu współczesnych, choć bez wątpienia jeszcze mocniej niż większość z nich, wierzy on w nieuchronność końca świata: „Pochłonięcie świata przez ogień jest nieuchronne [...], ziemia i wszystkie żywioły zginą w żarze

ognia pod koniec tego wieku" (VI homilia *Komentarza do Księgi Rodzaju*, PG, 12, 191). A także: „Chrystus przyszedł wczasach ostatnich, gdy koniec świata był już bliski" *(De principiis,* III, 5,6). Czas pośredni między śmiercią indywidualną i Sądem Ostatecznym, między dniem dzisiejszym i końcem świata jest tak krótki, że nie warto nawet o tym myśleć. Próba ognia „to rodzaj próby, która nas czeka po zakończeniu życia" (por. *In Lucam,* homilia 24).

Tak znika przyszły, przewidziany przez Orygenesa czyściec, który ugrzązł między jego eschatologią a koncepcją piekła czasowego. Jednakże precyzyjna idea pośmiertnego oczyszczenia w zaświatach po raz pierwszy znalazła wyraz właśnie u niego. Pojawiło się rozróżnienie między grzechami lekkimi i grzechami śmiertelnymi. Wyłoniły się nawet trzy kategorie: sprawiedliwych, którzy jedynie przejdą przez ogień Sądu i trafią prosto do raju, grzeszników, którzy zawinili lekko i tylko przez pewien czas pozostaną w ogniu spalającym, oraz grzeszników obarczonych grzechem śmiertelnym, którzy pozostaną w nim bardzo długo. W istocie Orygenes rozwija metaforę z Pierwszego Listu do Koryntian, 3, 10—15. Z wymienianych przez świętego Pawła tworzyw czyni dwie kategorie: złoto, srebro, kamienie szlachetne są dla sprawiedliwych, drewno, siano, słoma — dla grzeszników obarczonych grzechami lekkimi. Dodaje też do nich trzecią kategorię: żelazo, ołów, spiż dla grzeszników obarczonych grzechami ciężkimi.

Wyłoniła się także pewna arytmetyka oczyszczenia w zaświatach. Podkreślona została ścisła więź między pokutą i losem na tamtym świecie; dla Klemensa Aleksandryjskiego do kategorii grzeszników dających się poprawić należeli ci z nich, którzy okazali skruchę i pogodzili się z Bogiem w chwili śmierci, ale nie mieli czasu dokonać pokuty. Dla Orygenesa *apokatastaza* jest w istocie pozytywnym i postępującym stopniowo procesem pokuty.[11]

Do koncepcji prawdziwego czyśćca brak tu jednak kilku zasadniczych elementów. Czas jego trwania nie jest ściśle określony, ponieważ splata się z czasem Sądu Ostatecznego, a jest to splot tak mało satysfakcjonujący, że Orygenes musi zarazem zacieśniać i skrajnie rozszerzać koniec świata. Żadnego czyśćca nie można odróżnić od piekła, a czasowy, prowizoryczny charakter, który stanowić będzie jego rys oryginalny, nie uległ uwydatnieniu. Sami zmarli z ich lżejszym lub cięższym brzemieniem grzechów i Bóg w swej dobroci sędziego zbawczego odpowiedzialni są za to oczyszczenie po śmierci. Żywi tutaj nie interweniują. Wreszcie brak miejsca czyśćca. Czyniąc zaś z ognia oczyszczającego ogień nie tylko „duchowy”, ale i „niewidzialny”, Orygenes blokował wyobrażenia czyśćca.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO ŁACIŃSKIE: ROZWÓJ I CHWIEJNOŚĆ ZAŚWIATÓW

Dopiero na przełomie IV i V wieku, wraz ze świętym Augustynem, a więc tym razem u chrześcijan łacińskich, prehistoria czyśćca wzbogaciła się

w sposób decydujący.

Uznano ważny wkład świętego Cypriana, dokonany w połowie III wieku, w doktrynę przyszłego czyśćca. W *Liście do Antonina* dokonuje on rozróżnienia między dwoma rodzajami chrześcijan: „Czym innym jest czekanie na przebaczenie, czym innym dochodzenie do chwały; czym innym jest pójść do więzienia *(in carcere)*, aby wyjść z niego dopiero po zapłaceniu ostatniego grosza, czym innym natychmiastowe otrzymanie zadośćuczynienia za wiarę i cnotę; czym innym jest pozbycie się grzechów i oczyszczenie z nich dzięki długiemu cierpieniu w ogniu, a czym innym wymazanie wszystkich swych przewin przez męczeństwo; czym innym wreszcie jest wyczekiwanie na dzień sądu Pana i na jego wyrok, a czym innym — natychmiastowe ukoronowanie przez niego.”[12] Napisano: „To oczyszczające cierpienie, ten pozagrobowy ogień, mogą być jedynie czyśćcem. Cyprian nie osiągnął wprawdzie takiej precyzji wypowiedzi, z jaką spotkamy się w wiekach następnych, lecz dokonał już postępu w stosunku do Tertuliana.”[13] Interpretacja ta jest reprezentatywna dla ewolucjonistycznej koncepcji czyśćca dostrzegającej w doktrynie chrześcijaństwa powolne, ale stałe zbliżanie się ku wyjaśnieniu wierzenia, które od początku istnieć by miało w zarodku w dogmatyce chrześcijańskiej. Wydaje mi się to absolutnie niezgodne z rzeczywistością historyczną. W obliczu millenaryzmu — wiary w nagłe nadejście apokalipsy, która bardziej lub mniej arbitralnie miałaby zbawić lub zniszczyć — Kościół, w zależności od uwarunkowań historycznych, struktury społeczeństwa i pewnej tradycji, którą przekształcał stopniowo w ortodoksję, wprowadził tu pewną liczbę elementów, z których w XII wieku uformował się w końcu swoisty system zaświatów, gdzie czyściec stanowił element najważniejszy. System ten, który równie dobrze mógł spełznąć na niczym, ulegał przyspieszeniu na początku V wieku, między końcem VI i początkiem VIII wieku, a wreszcie w XII wieku, ale towarzyszyły temu długie okresy stagnacji, które mogły oznaczać kres rozwoju owej idei. Uważam za trafną opinię E Jaya, który zaprzeczył istnieniu pseudodoktryny czyśćca u świętego Cypriana. W liście do Antonina mowa jest

0 porównaniu chrześcijan, którzy ugięli się wskutek prześladowań *(lapsi*

1 apostaci) z męczennikami. Nie chodzi tu o żaden czyściec w zaświatach, ale o pokutę na ziemi. Więzienie, o którym tam mowa, nie jest więzieniem nie istniejącego jeszcze zresztą czyśćca, lecz pokutną dyscypliną kościelną.[14]

U Ojców Kościoła i autorów kościelnych IV wieku, którzy — mimo dzielących ich różnic w zapatrywaniach — stanowią stosunkowo jednorodną

całość w chwili, gdy chrześcijaństwo przestaje być prześladowane, a następnie staje się oficjalną religią w świecie rzymskim, refleksja nad losem ludzi po śmierci rozwija się przede wszystkim w nawiązaniu do Snu Daniela (Dn 7, 9—10) i tekstu Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (3,10—15), rzadziej na podstawie orygenejskiej koncepcji ognia oczyszczającego lub *refrigerium* Ter- tuliana. Poglądy Orygenesa wywrą wpływ przede wszystkim na chrześcijańską część *Przepowiedni sybilińskich*, które zapewnią im kontynuację.

Laktancjusz (zmarły po 317 roku) sądzi, że wszyscy zmarli, włączywszy w to sprawiedliwych, poddani zostaną próbie ognia, ale umiejscawia tę próbę w momencie Sądu Ostatecznego: „Gdy Bóg podda próbie sprawiedliwych, uczyni to także za pomocą ognia. Ci, u których grzechy przeważać będą swym ciężarem lub liczbą, zostaną ogarnięci przez ogień i oczyszczeni, ci natomiast, których doskonała sprawiedliwość lub dojrzałość cnoty będzie zupełna, nie odczują tego płomienia, mają bowiem w sobie coś, co odpycha i odrzuca ten ogień” (*Institutiones*, VII, 21, PL, VI, 800).

Hilary z Poitiers (zmarły w 367 roku), Ambroży (zmarły w 397 roku), Jeremiasz (zmarły w 419/420 roku) i anonim zwany Ambrozjasterem żyjący w drugiej połowie IV wieku w swoich sądach o pośmiertnym losie ludzkim podzielają w zasadzie poglądy Orygenesa.

Według Hilarego z Poitiers sprawiedliwi, w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny, idą spocząć na łonie Abrahama, podczas gdy grzesznicy cierpią męki ogniowe. Po końcowym Sądzie sprawiedliwi pójdą prosto do raju, niewierni i bezbożnicy do piekła, wszyscy inni grzesznicy zostaną osądzeni, a grzesznicy zatwardziali podlegać będą w piekle srogim karom. W swym komentarzu do Psalmu 54 Hilary mówi o „oczyszczeniu, które spali nas ogniem sądu”[15], ale czy ogień ten oczyści wszystkich grzeszników, czy też tylko niektórych z nich? Hilary nie mówi o tym dokładniej.

Święty Ambroży jest jeszcze bardziej niejednoznaczny, w niektórych punktach jednakże — bardziej precyzyjny. Najpierw, jak widzieliśmy, jest zdania, że dusze oczekują sądu w rozmaitych przybytkach, zgodnie z koncepcją *Czwartej Księgi Ezdrasza*. Następnie stwierdza, że w chwili zmartwychwstania sprawiedliwi pójdą prosto do raju, a bezbożnicy prosto do piekła. Jedynie grzesznicy zostaną poddani sądowi. Będzie to polegało

na ich przejściu przez ogień, określonym jako chrzest ogniem zapowiedziany przez Jana Chrzciciela w Ewangelii św. Mateusza (2, 11): „Ogień jest przed zmartwychwstałymi, który wszyscy absolutnie powinni przejść. Jest to chrzest ogniem zapowiedziany przez Jana Chrzciciela, w Duchu Świętym i ogniu, jest to płonący miecz cherubina, który strzeże raju i przez który trzeba przejść: wszyscy będą zbadani ogniem; gdyż wszyscy ci, którzy chcą wrócić do raju, powinni zostać sprawdzeni przez ogień.”[16] Ambroży uściśla, że nawet Jezus, apostołowie i święci weszli do raju dopiero po przejściu przez ogień. Jak pogodzić to twierdzenie z przekonaniem, wedle którego sprawiedliwi idą prosto do raju,

bez żadnego sądu? Ambroży wciąż zmieniał zdanie, a jego idee nie przedstawiały się zbyt jasno. Wydaje się także, że wyróżniał trzy poszczególne rodzaje ognia. Sprawiedliwych, którzy są niby czyste srebro, ogień ten jedynie orzeźwi, jak chłodna rosa (odnajdujemy tu ideę perły — syntezę zimna i ciepła — symbol Chrystusa), natomiast dla bezbożników, odstępców i świętokradców, którzy są tylko ołowiem, stanie się karą i męką, a dla grzeszników będących mieszaniną srebra i ołowiu okaże się on ogniem oczyszczającym, powodowany zaś przez niego dotkliwy ból trwać będzie przez czas proporcjonalny do ciężaru ich przewiny, czyli do ilości ołowiu, który trzeba z nich wytopić. Czy natura tego ognia jest „duchowa”, czy też „rzeczywista”? Ambroży, mimo że bardzo silnie naznaczony wpływem Orygenesa, wahał się i tu, wciąż zmieniając zdanie. W końcu zaś, znacznie bardziej pod wpływem Pawła niż Orygenesa, uznał, że wszyscy grzesznicy będą zbawieni przez ogień, ponieważ mimo ich win mają wiarę: „A jeśli Pan zbawia sługi, będziemy zbawieni przez wiarę ale będziemy nimi jakby poprzez ogień.”[17] Ambroży wyraźnie jednak stwierdza, że modlitwy mogą skutecznie polepszyć pośmiertny los, czyli że wstawiennictwa przyczyniają się do złagodzenia kary. Dotyczy to zwłaszcza cesarza Teodozjusza, z którym, jak wiadomo, Ambroży pozostawał w nie najlepszych stosunkach: „Przyznaj, Panie, odpoczynek twemu słudze, Teodozjuszowi, ów spoczynek, którzy przygotowałeś twym świętym [...]. Kochałem go, oto dlaczego chcę mu towarzyszyć w pobycie życia: nie opuszczę go, dopóki mymi modlitwami i lamentami nie zostanie przyjęty na wysokościach, na świętej górze Pana, gdzie wzywają go ci, których stracił.”[18]

Po śmierci swego brata Satyra Ambroży ma nadzieję, że łzy i modlitwy nieszczęśliwych, których wspomagał za życia, warte będą przebaczenia

Bożego i zbawienia wiecznego.[19]

Te dwa przykłady losu zmarłych w zaświatach przywołane przez Ambrożego są interesujące również z innego powodu, który wpłynie później na historię czyśćca. Wizja wielkich laików w zaświatach — cesarzy i królów — stała się politycznym orężem Kościoła. Tak było w przypadku Teodoryka, Karola Młota, Karola Wielkiego. Przypomni o tym Dante. Gdy Kościół pragnie zmusić władców, by podporządkowali się jego naukom, zarówno w sprawach duchowych, jak doczesnych, nie ma nic lepszego niż zobrazowanie kar, jakie mają ich czekać w zaświatach w przypadku nieposłuszeństwa, i podkreślenie wagi kościelnego wstawiennictwa dla ich złagodzenia oraz dla zbawienia. Nieodparcie przywodzi nam to wszystko na myśl stosunki między Ambrożym a Teodozjuszem. W przypadku jego brata Satyra widzimy, jak zarysowywuje się inny aspekt relacji między żywymi i zmarłymi. Ambroży modli się za brata: jest to rodzinna sieć zbawienia w zaświatach. Stanie się jeszcze mocniejsza w średniowieczu i w perspektywie czyśćca. Ale Ambroży mówi przede wszystkim o wstawiennictwach tych, których Satyr wspomagał.

Widzimy tutaj pewne społeczne zjawisko historyczne: klientelizm rzymski zostaje przekształcony w chrześcijańskim duchu. Odmienne rodzaje solidarności — arystokratyczna, monastyczna, laicko-monastyczna, bratnia — zastąpią w epoce czyśćca owe wzajemne (bardziej lub mniej obowiązkowe) towarzyszenie sobie *post mortem* patrona i jego klientów.

Ambroży staje się wreszcie, jak to okaże się dalej, zwolennikiem idei pierwszego i drugiego zmartwychwstania.

Święty Hieronim, mimo że wróg Orygenesa, w tym, co się tyczy zbawienia, jest najbardziej orygenejski. Prócz Szatana, sprzeciwiających się Bogu i bezbożników, wszystkie istoty śmiertelne, wszyscy grzesznicy będą zbawieni: „Tak jak wierzymy, że męki diabła, wszystkich sprzeciwiających się i bezbożników, którzy powiedzieli w swym sercu: „nie ma Boga”, będą wieczne, podobnie też myślimy, że wyrok sędziego dotyczący grzeszników chrześcijańskich, których czyny zostaną zbadane i doświadczone w ogniu, zostanie złagodzony i przepojony łaskawością.”[20] A także: „Ten, kto całą swą duszą pokłada wiarę w Chrystusie, nawet jeśli zmarł jako człowiek grzeszny, dzięki swej wierze uzyska życie wieczne.”[21]

Ambrozjaster, choć nie wnosi zbyt wiele nowego w stosunku do Ambrożego, jest postacią znamienną i ważną, autorem pierwszej prawdziwej egzegezy tekstu Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (3, 10

—15). Dlatego też wywierał wielki wpływ na komentatorów średniowiecznych tego zasadniczego dla genezy czyśćca tekstu, zwłaszcza na pierwszych scholastyków XII wieku. Podobnie jak Hilary i Ambroży, rozróżnia on trzy kategorie ludzi: świętych i sprawiedliwych, którzy po zmartwychwstaniu pójdą prosto do nieba, bezbożników, apostatów, niewiernych iateuszy, którzy pójdą prosto w męki ognia piekielnego, i zwykłych chrześcijan, którzy — choć grzeszni — po oczyszczaniu się przez pewien czas oraz po spłaceniu swego długu pójdą do raju, ponieważ mieli wiarę. Komentując świętego Pawła, pisze: „On [Paweł] powiedział: «lecz tak jakby przez ogień», ponieważ zbawienie to nie istnieje bez kary; albowiem nie powiedział: „Będzie zbawiony przez ogień", ale kiedy powiada: «lecz tak jakby przez ogień» chce pokazać, że zbawienie nadejdzie, ale trzeba wprzód wycierpieć karę ognia; po to, aby oczyściwszy się przez ogień zostać zbawionym, a nie po to, aby — jak niewierni (*perfidi*) — być nękanym zawsze przez ogień wieczny; jeśli część czynów ma jakąś wartość, to dlatego, iż uwierzyło się w Chrystusa."[22]

Paulin zNoli (zmarły w 431 roku) mówi także w pewnym liście o ogniu uczonym, rozumnym *(sapiens)*, poprzez który przejdziemy, aby zostać zbadani, a którego idea pochodzi od Orygenesa. W syntetycznej formule, w której odnajdujemy gorąco i zimno, ogień i wodę oraz pojęcie *refrigerium*, pisze: „Przeszliśmy poprzez ogień i wodę i zaprowadził nas do miejsca odświeżenia."[23] W pewnym wierszu wymienia jeszcze „ogień badający" *(ignis arbiter*), który przeniknie wszystkie uczynki każdego, płomień, który nie spali, ale

podda próbie", wieczne zadośćuczynienie, pochłonięcie złej części i zbawienie człowieka, który, po unicestwieniu ciała, uniknie ognia, aby ulecieć ku życiu wiecznemu...[24]

PRAWDZIWY OJCIEC CZYŚĆCA: AUGUSTYN

Udziałem Augustyna, myśliciela, który wywarł niezwykle głęboki wpływ na chrześcijaństwo i był prawdopodobnie największym „autorytetem" średniowiecza, stało się wniesienie zasadniczych elementów do obrazu przyszłego czyśćca.

W swym znakomitym studium *Evolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin* (1966) Joseph Ntedika zrelacjonował ogół rozlicznych tekstów augustiańskich związanych z tym problemem. Określił, najczęściej w sposób trafny, miejsce Augustyna w prehistorii czyśćca i wskazał na fakt zasadniczy: stanowisko Augustyna nie tylko ewoluowało, co jest normalne,

ale znacznie się zmieniło od chwili, którą Ntedika sytuuje w 413 roku i która, jak sądzi, stała się przyczyną walki przeciw zbyt swobodnym koncepcjom zaświatów głoszonym przez „miłosiernych” (*misericordes*), w którą Augustyn angażuje się namiętnie począwszy od tej właśnie daty. Zadowolę się tu przytoczeniem, usytuowaniem w kontekście i skomentowaniem głównych tekstów augustyńskich dotyczących pierwocin czyśćca. Uczynię to, uwzględniając dwa aspekty: całość myśli i działalności Augustyna oraz genezę czyśćca w perspektywie długiego trwania.

Na wstępie chcę podkreślić pewien paradoks. Słusznie położono nacisk na ogromne znaczenie świętego Augustyna dla formowania się doktryny czyśćca. Jest to prawdą nie tylko z punktu widzenia nowożytnych historyków i teologów odtwarzających jego historię, ale także klerków średniowiecznych, którzy ustanowili czyściec. A jednak wydaje mi się oczywiste, że kwestia ta nie pasjonowała Augustyna, a jeśli tak często o niej wspominał, to właśnie dlatego, że interesowała ona z kolei wielu jemu współczesnych i, choć marginalnie, dotykała (a lepiej byłoby może powiedzieć, że jego zdaniem zatruwała je) problemów w jego odczuciu fundamentalnych: wiary i uczynków, miejsca człowieka w boskim planie, związków między żywymi i umarłymi, troski o porządek wśród piętrzących się znaczeń, od ziemskiego porządku społecznego po porządek nadprzyrodzony, rozróżnienia między tym, co zasadnicze, i tym, co drugorzędne, a wreszcie wysiłku człowieka, niezbędnego w dziele jego duchowego postępu i wiecznego zbawienia.

Wydaje mi się, że wahania Augustyna powodował po części właśnie ów względny brak zainteresowania losem ludzkim między śmiercią i Sądem Ostatecznym. Miały one także głębsze powody.

Najważniejszymi przyczynami są tutaj te, które wiążą się z ówczesną epoką. Społeczeństwo rzymskie musiało stawiać czoło ogromnym problemom wielkiego kryzysu świata rzymskiego: wyzwaniu barbarzyńców oraz pojawieniu się nowej, przemożnej ideologii, której wielką afirmacją związaną z zaświatami było zmartwychwstanie i przyszły wybór między potępieniem a zbawieniem wiecznym. To społeczeństwo — przesiąknięte millenaryzmem i chaotycznymi wyobrażeniami związanymi z bliskim jakoby nadejściem Sądu Ostatecznego — nie było skłonne do zagłębiania się w subtelne spekulacje, których wymagała refleksja nad stanem pośrednim między śmiercią i wiecznością. Jeśli chodzi o mężczyzn i kobiety późnej starożytności, to ich nadzieje na życie pozagrobowe opierały

się, jak mi się zdaje — albowiem zawsze tak było, a Paul Veyne dobrze ukazał to w odniesieniu do antycznego ewergety- zmu — nie tyle na dość niejasnej idei zbawienia, co na idei zadośćuczynienia w tym innym życiu za niesprawiedliwości doznane na ziemi. Ich pragnienie bezstronności mogło zaś ulec zaspokojeniu dzięki solistycznej interpretacji sprawiedliwości, jaką niesie odkupienie po śmierci. Ale to był luksus. Jednakże w XII wieku społeczeństwo zmieni się tak bardzo, że luksus ów stanie się koniecznością, i właśnie dlatego czyściec będzie się mógł narodzić.

Wydaje mi się jednak, że również ze względów osobistych Augustyn dawał wyraz swej niepewności w odniesieniu do pewnych aspektów tego marginalnego wtedy problemu. Pojawią się one w tekstach, które za chwilę przytoczę.

Chodzi tu przede wszystkim o stwierdzenie nieścisłości, a nawet sprzeczności tekstów Pisma dotyczących tej kwestii. Augustyn jest wspaniałym egzegetą, ale nie ukrywa faktu niejasności oraz trudności Księgi. Nie zwrócono należytej uwagi na to, że gdy w XII wieku Abelard używa w *Sic et Non* metody uważanej za rewolucyjną, odwołuje się on po prostu do Augustyna. Jako kapłan, biskup oraz intelektualista chrześcijański Augustyn jest przekonany, że fundament (słowo to, które tak mu się podoba, znajdzie w Pierwszym Liście do Koryntian 3, 10—15) religii oraz nauki, której winien udzielać, to Pismo Święte. Tam, gdzie nie jest ono jasne, można wprawdzie starać się, by je uczynić maksymalnie zrozumiałym (to także jedna z jego głębokich tendencji), należy jednak stwierdzić, że niektórych fragmentów nie sposób zinterpretować w sposób ścisły. Tym bardziej — i to jest jego druga motywacja — że w kwestii dotyczącej zbawienia respektować należy tajemnicę, misterium otaczające pewne jego aspekty, lub — jeszcze lepiej — pozostawić Bogu troskę podejmowania decyzji w ramach, których ogólne zarysy wskazał za pośrednictwem Biblii i nauki Jezusa, ale gdzie zastrzegł sobie — nawet poza cudem — margines swobodnej decyzji.

Znaczenie Augustyna ugruntowało się głównie na podstawie jego słownictwa, które na długi czas narzuci się średniowieczu. Trzy słowa są tu zasadnicze: przymiotniki *purgatorius*, *temporarius* lub *temporalis* i *transitońus.* Określenie *purgatorius,* co wolę tłumaczyć raczej jako *czyśćcowy* niż oczyszczający,

zbyt precyzyjne dla myśli Augustyna, łączy się *zpoenae purgatoriae,* karami czyśćcowymi (O *państwie Bożym,* XXI, XIII i XVI) *tormenta*

*purgatoria*, mękami czyśćcowymi (O *państwie Bożym*, XXI, XVI), a zwłaszcza *ignis purgatorius*, ogniem czyśćcowym *(Enchiridion*, 69).[25] Termin *temporarius* spotykamy na przykład w wyrażeniu *poenae temporariae*, kary doczesne, przeciwstawione *poenae sempitemae*, karom wiecznym (O *państwie Bożym*, XXI, XIII). *Poenae temporales* występują w edycji *Państwa Bożego* opracowanej przez Erazma (XXI, XXIV).[26]

ŚMIERĆ MONIKI: MÓDLCIE SIĘ ZA NIĄ

Augustyn potwierdził przede wszystkim skuteczność wstawiennictw za zmarłymi. Po raz pierwszy uczynił to, głęboko wstrząśnięty, w modlitwie, którą napisał po śmierci swej matki, Moniki, w latach 397—398, włączonej później do *Wyznań* (IX, XIII, *34*—37).

„Teraz, kiedy moje serce już się wyleczyło z owej rany, która mogła świadczyć o nadmiarze ziemskiego przywiązania, wylewam przed Tobą, Boże nasz — w intencji owej służebnicy Twojej — łzy zupełnie inne, wypływające z duszy wstrząśniętej świadomością niebezpieczeństw, jakie zagrażają wszystkim, którzy w Adamie umierają.

Wprawdzie moja matka ożyła w Chrystusie, jeszcze zanim rozstała się z ciałem, i tak przeszła przez życie, że ze względu na jej wiarę i obyczaje sławiono Twoje imię, ale się nie ośmielę twierdzić, że od czasu, gdy Ty ją odrodziłeś przez chrzest, żadne nie padło z ust jej słowo sprzeczne z Twoim przykazaniem. A mówi Prawda, Syn Twój: *«Kto by rzekł bratu swemu: Głupcze — będzie winien ognia piekielnego*.»

O, biada nawet chwalebnemu życiu ludzkiemu, jeślibyś je roztrząsał, nie kierując się miłosierdziem. Ponieważ jednak grzechów nie tropisz zażarcie, ufnie oczekujemy od Ciebie pewnej miary pobłażliwości. A jeśli Ci ktokolwiek wylicza swoje zasługi, cóż on wylicza, jeśli nie dary Twoje? O, gdybyż wszyscy ludzie zrozumieli, kim są. Gdybyż *ci, co się chlubią, chlubili się w Panu.*

Przez chwilę więc, o *chlubo moja* i życie me, *Boże mojego serca,* odsunę na bok jej dobre uczynki, za które z radością składam Tobie dziękczynienie i oto błagam Cię, abyś przebaczył grzechy mojej matki.

Wysłuchaj mnie przez Tego, w którym jest uleczenie naszych ran — przez Tego, który zawisnął na krzyżu, a siedząc *po Twojej prawicy, wstawia się do Ciebie za nami.*

Wiem, że moja matka postępowała miłosiernie i z całego serca odpuszczała winy tym, którzy wobec niej zawinili, więc i Ty odpuść jej winy, jeżeli

jakiekolwiek popełniła przez tyle długich lat po sakramencie wody Zbawienia. Odpuść — błagam — odpuść jej, Panie! *Nie idź z nią na sąd! Niech nad sądem góruje miłosierdzie.* Bo przecież słowa Twoje są niezawodne, a *miłosiernym miłosierdzie* obiecałeś. Z Twojej łaski oni są miłosierni; *Ty zmiłujesz się nad tym, komu będziesz miłościw, miłosierdzie okażesz temu, nad kim się ulitujesz.*

Wierzę, że to, o co Cię proszę, już spełniłeś, ale *ofiarę ust moich przyjmij, Panie, łaskawie.* Ona, gdy chwila jej odejścia była już bliska, nie zatroszczyła się o to, żeby jej zwłoki spowito w całun kosztowny, ani o to, by je namaszczono wonnościami. Nie zapragnęła jakiegoś nadzwyczajnego grobowca ani tego, by ją w ziemi rodzinnej pogrzebano. Nie tego od nas żądała, lecz tylko tego, aby ją wspominano przed Twoim ołtarzem, gdzie za życia służyła Tobie dzień za dniem bez przerwy. Wiedziała, że stamtąd udziela się świętej Ofiary, przez którą zmazany jest tekst zawierający *dekrety przeciw nam wymierzone',* w tej Ofierze triumfujemy nad wrogiem, który rachuje nasze grzechy i czyha na wszystko, o co mógłby nas oskarżyć — lecz żadnej nie może znaleźć skazy w Tym, przez którego zwyciężamy. Któż Jemu odda Jego krew niewinną, jaką za nas przelał? Kto Jemu zapłaci — aby Mu odebrać nas — cenę, za jaką nas odkupił?

Z tą Ofiarą, z sakramentem naszego Odkupienia służebnica Twoja związała się węzłem wiary. Spod Twojej obrony niechże jej nikt nie wydrze. Niech ani przemocą, ani podstępem nie zastąpi jej drogi Szatan, który i lwem jest, i smokiem. Ona wrogowi nie odpowie, że niczego nie jest winna; bo przebiegły oskarżyciel mógłby wykazać, że skłamała, i uzyskać nad nią przewagę. Odpowie, że jej grzechy odpuścił Ten, któremu nikt nie zdoła oddać tego, co On za nas — sam nic nie będąc winien — zapłacił.

Niech spoczywa ona w pokoju wraz ze swoim mężem — pierwszym mężem, po którym nie poślubiła żadnego innego mężczyzny. Służyła mu, z cierpliwością wywodząc *plon* dla Ciebie: bo także męża zdołała dla Ciebie pozyskać.

Natchnij, Panie Boże mój, sługi Twoje, moich braci, tych, którzy Twoimi są synami, a moimi panami, bo służę im i głosem, i sercem, i tym pisaniem — natchnij ich, aby wszyscy, którzy to przeczytają, wspomnieli u Twego ołtarza służebnicę Twoją, Monikę, a razem z nią Patrycjusza, jej męża zmarłego na długo przed nią, poprzez których wprowadziłeś mnie do tego życia — w jaki sposób, nie wiem. Niech z pobożnością wspomną tych, którzy byli moimi rodzicami w przemijającym świetle tego życia, a

zarazem są rodzeństwem moim — w Tobie mając ojca, a matkę w Kościele katolickim — i takimi jak ja obywatelami wiecznego Jeruzalem, do którego wzdycha Twój lud podczas całej wędrówki, od chwili wyruszenia aż do chwili powrotu. Oby jej ostatnia zwrócona do mnie prośba wypełniła się w modlitwach wielu czytelników tych wyznań obficiej, niżby się mogła wypełnić w moich tylko modlitwach.”[12]

Ten zachwycający tekst nie jest wykładem doktrynalnym, ale można z niego wyciągnąć kilka ważnych wniosków, jeśli chodzi o skuteczność wstawiennictw za zmarłych.

Decyzja o tym, czy Monika znajdzie się (lub nie) w raju, w wiecznym Jeruzalem, należy tylko do Boga. Augustyn jest mimo wszystko przekonany, że jego modlitwy mogą poruszyć Boga i wpłynąć na jego decyzję. Sąd Boży nie będzie jednak arbitralny, a jego własna modlitwa nie jest ani absurdalna, ani też jawnie zuchwała. Dlatego właśnie, że Monika pomimo swych grzechów — albowiem każda istota ludzka jest grzeszna — zasłużyła w czasie swego życia na zbawienie, miłosierdzie Boże będzie się mogło dokonać, a modlitwa jej syna — poskutkować. Choć nie zostało to powiedziane, można się jednak domyślać, że miłosierdzie Boże i wstawiennictwa żywych mogą przyspieszyć wejście zmarłych do raju, choć nie spowodują przekroczenia przez nich jego wrót, jeśli na ziemi byli zbyt wielkimi grzesznikami. Prawdopodobne jest — choć także nie zostało to powiedziane, jako że czyśćca nie ma (i nie będzie też w żadnym tekście Augustyna ani jednego zdania, które by ustalało więź między wstawiennictwami a ogniem czyśćcowym) — że owo poparcie udzielone zbawieniu zmarłych zasługujących na nie, mimo iż grzesznych, winno nastąpić natychmiast po ich śmierci, a w każdym razie zanim upłynie czas wystarczająco długi, aby było konieczne ustalenie okresu, a tym bardziej miejsca tego oczekiwania.

Bronione przez Augustyna zasługi Moniki są istotne: zakładają one chrzest oraz dotyczą tak wiary, jak i uczynków. Jej dobrymi uczynkami było zgodne z przykazaniem darowanie długów jej dłużnikom (a dla kobiety z warstwy zamożnych nobilów, którą była, miało to bez wątpienia zarówno sens materialny, jak i moralny), monogamia i odmowa ponownego zamążpój- ścia w okresie wdowieństwa, a zwłaszcza pobożność eucharystyczna. Te rozliczne zabezpieczenia związane z zaświatami odnajdziemy nie tylko w perspektywie raju, ale i w horyzontach czyśćca: dzieła miłosierdzia, dewocja eucharystyczna, przestrzeganie statusu

matrymonialnego laików będą miały wielkie znaczenie, jeśli chodzi o uniknięcie piekła, i pozwolą żywić nadzieję jeśli nie na raj, to przynajmniej na czyściec, dzięki miłosierdziu Bożemu i wstawiennictwom żywych. Tutaj owi żywi to przede wszystkim człowiek związany z nią więzami krwi — jej syn. Jednakże ów syn może też zachęcić do skutecznej modlitwy za matkę dwie wspólnoty: swoje owieczki jako biskup i swoich czytelników jako pisarz.

Kilka lat później, w *Komentarzu do Psalmu 37,* Augustyn prosi Boga o to, by go ukarał w życiu doczesnym, gdyż wtedy nie będzie już musiał przechodzić po śmierci przez „ogień poprawczy” *(ignis emendatońus).* Chodzi tam zresztą nie tylko o ideę widoczną już w modlitwie za Monikę, że na zbawienie w zaświatach zasługuje się najpierw na ziemi, ale także o przekonanie, które — jak się zdaje — Augustyn żywić będzie aż do końca swych dni; wedle niego udręki doznane w tym życiu są pewną formą „czyśćca”.

Wreszcie wiatach 426/427 *w Państwie Bożym* (XXI, XXIV) Augustyn powraca do zagadnienia skuteczności modlitw za zmarłych, ale tylko po to, aby jasno określić jej granice. Nie warto modlić się za diabła, niewiernych i bezbożników, z góry skazanych na potępienie. Modlitwy mają skutkować jedynie w odniesieniu do pewnej kategorii grzeszników, niezbyt wyraźnie określonej, ale pomimo wszystko w pewien sposób wyodrębnionej: są to ci, których życie nie było ani bardzo dobre, ani bardzo złe. Augustyn opiera się tu na wersecie z Mateusza (12, 31—32): „Dlatego powiadam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym.”[13] Sprecyzowane również zostaje, kto może skutecznie się modlić za owych zmarłych, którzy mogą jeszcze zostać zbawieni: jest to instytucja eklezja- styczna, czyli sam Kościół, lub też „kilku pobożnych ludzi” *(quidam pii*).

„Przeto powód, dla którego nie będziemy się więc modlić za ludzi skazanych na męki ognia wiecznego, jest ten sam, dla którego ani teraz, ani wtedy nie modli się za złych aniołów i z tego samego też powodu nie modli się już odtąd za niewiernych i bezbożnych zmarłych, choć modli się za ludzi. Albowiem, na korzyść niektórych umarłych, modlitwa samego Kościoła lub kilku ludzi pobożnych jest wysłuchiwana, ale tylko dla tych,

którzy są odnowieni w Chrystusie, których życie wiedzione w ciele nie było tak złe, aby zostali osądzeni niegodnymi takiego miłosierdzia, ani dosyć dobre, aby zostali uznani za takich, iżby podobne miłosierdzie nie było dla nich konieczne[27]; podobnie też po zmartwychwstaniu zmarłych znajdą się tacy, którym po karach, jakie przejdą dusze zmarłych, przyznane będzie to miłosierdzie, które pozwoli im uniknąć wrzucenia w ogień wieczny. W istocie bowiem o kilku nie można by rzec prawdziwie, że nie jest im wybaczone ani w tym wieku, ani w wieku przyszłym, gdyby nie było dla nich przebaczenia, nawet jeśli nie zostało przyznane w tym wieku, to przyznane jest jednak w wieku przyszłym. Ale gdy sędzia żywych i umarłych powie: «Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata», a innym przeciwnie: «Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom», i pójdą na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego[28], nadmiernym domniemaniem jest rzec, że wieczna męka nie będzie miała miejsca dla któregokolwiek z tych, którym Bóg oświadcza, że pójdą na mękę wieczną i sprawiać dzięki przekonaniu w takie przypuszczenie, że traci się nadzieję w tymże życiu albo wątpi się w życie wieczne.”

Aż do 413 roku Augustyn zadowala się wniesieniem kilku osobistych uwag do nauki Ojców Kościoła z III i IV wieku dotyczących ognia sądu oraz miejsc, w których zmarli znajdą się po śmierci; w szczególności dotyczyło to łona Abrahama, gdzie mieli spocząć sprawiedliwi; jego istnienie opierano głównie na egzegezie przypowieści o złym bogaczu i biednym Łazarzu (Łk 16, 19—31), a także Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 3,10—15). W *Antymanichejskim wykładzie Księgi Rodzaju* z 398 roku Augustyn odróżnia ogień oczyszczenia od ognia potępienia: „i po tym życiu będzie albo ogień oczyszczenia, albo kara wieczna”.[29] W *Zagadnieniach Ewangelii* z 399 roku przeciwstawia zmarłym nie nadającym się do zbawienia, jak zły bogacz, tych, którzy potrafili pozyskać przyjaciół dzięki miłosiernym uczynkom iw ten sposób zapewnili sobie wstawiennictwa. Wyznaje jednak, że nie wie, czy wstęp do wiecznych przybytków, o których wspomina Łukasz (16, 9), uzyska się zaraz po życiu doczesnym, to znaczy po śmierci, czy też u kresu wieków, w chwili zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego.[30]

W swych komentarzach do Psalmów, napisanych prawdopodobnie między rokiem 400 i 414, Augustyn kładzie nacisk przede wszystkim na

trudności wynikające z istnienia ognia czyśćcowego po śmierci: jest to — jak oświadcza — „kwestia niejasna” (*obscura quaestio).* Jednakże w *Komentarzu do Psalmu 37* wysuwa twierdzenie, które odniesie w średniowieczu wielki sukces w powiązaniu z czyśćcem: „Choć niektórzy zostaną zbawieni przez ogień, ogień ten będzie straszliwszy niż wszystko to, co człowiek może cierpieć w tym życiu.”[31]

PO 413 ROKU: O SROGICH KARACH CZYŚĆCOWYCH POMIĘDZY ŚMIERCIĄ I SĄDEM, PRZEZNACZONYCH DLA NIEZUPEŁNIE DOBRYCH

Począwszy od 413 roku poglądy Augustyna na los zmarłych, a zwłaszcza na możliwość odkupienia grzechów po śmierci, stają się bardziej precyzyjne i ewoluują ku pozycjom restryktywnym. Większość specjalistów od myśli augustyńskiej, a zwłaszcza Joseph Ntedika, słusznie dojrzała w tym usztywnieniu stanowiska reakcję na idee „miłosiernych”, których Augustyn uznał za bardzo niebezpiecznych; dopatrzono się w nim również wpływu koncepcji millenarystycznych, które Augustyn przejąć miał od chrześcijan hiszpańskich. Sądzę, że chodzi tu także o reperkusje zajęcia Rzymu przez Alaryka i Ostrogotów w roku 410, które wydawało się nie tylko kresem cesarstwa rzymskiego i niezdobytego dotąd miasta, ale zapowiedzią końca świata dla niektórych chrześcijan, podczas gdy część wykształconej

arystokracji rzymskiej, trwającej nadal przy pogaństwie, oskarżała chrześcijan o osłabienie Rzymu, a tym samym czyniła ich odpowiedzialnymi za katastrofę odczuwaną jako kres, jeśli nie świata, to przynajmniej ładu i cywilizacji. W odpowiedzi na tę właśnie sytuację, te elukubracje i oskarżenia Augustyn pisze *Państwo Boże.*

Co głosili owi „miłosierni”, których znamy tylko za pośrednictwem zarzutów Augustyna?[32] Według niego są oni dziedzicami myśli Orygenesa, który sądził, że po zakończeniu procesu *parakatastazy* wszyscy zostaną zbawieni, włącznie z Szatanem i złymi aniołami. Podkreśla on jednak, że owi „miłosierni” zajmowali się jedynie ludźmi. Mimo występujących w ich poglądach różnic wszyscy oni sądzili, że zatwardziali grzesznicy będą zbawieni albo w całości, albo w części. Zdaniem Augustyna „miłosierni” głosili sześć różnych, choć zbliżonych opinii. Według pierwszej wszyscy ludzie będą zbawieni, ale po dłuższym lub krótszym pobycie w piekle. Według drugiej z nich modlitwy świętych sprawią, że po Sądzie Ostatecznym nastąpi powszechne zbawienie wszystkich ludzi i nikt nie

będzie musiał iść do piekła. Według trzeciej zbawienie miało dotyczyć wszystkich chrześcijan, nawet schizmatyków lub heretyków, którzy przyjęliby eucharystię. Czwarta ogranicza to dobrodziejstwo jedynie do katolików, z wyjątkiem schizmatyków i heretyków. Piąta opinia zbawia tych, którzy zachowali wiarę aż do końca, nawet jeśli żyli w grzechu. Szósta i ostatnia kategoria „miłosiernych” wierzy w zbawienie tych, którzy dawali jałmużnę, niezależnie od ich pozostałych uczynków. Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły; wystarczy nam stwierdzenie, że jeśli ich inspiracja była bardziej lub mniej orygenejska, to sekty te lub też ci pojedynczy chrześcijanie opierali się głównie na tekście biblijnym wyrwanym z kontekstu i zinterpretowanym w sposób dosłowny.

Augustyn natomiast będzie utrzymywać, że są dwa ognie: ogień wieczny przeznaczony dla potępionych, dla których wszelkie wstawiennictwo jest bezużyteczne (kładzie on na to mocny nacisk) oraz ogień czyśćcowy; funkcja tego ostatniego nie wydaje mu się już tak jednoznaczna. Augustyna interesuje więc, jeśli można się tak wyrazić, nie tyle przyszły czyściec, co piekło.

Właśnie pragnienie sprecyzowania charakteru piekła sprawiło, iż zdefiniował on pewne kategorie grzeszników i grzechów. Joseph Ntedika wyróżnia tam trzy rodzaje ludzi, trzy rodzaje grzechów i trzy rodzaje przeznaczeń. Wydaje mi się, że myśl Augustyna jest bardziej złożona (rozumowanie w kategoriach troistości będzie cechą uczonych XII i XIII wieku). Są cztery rodzaje ludzi: bezbożnicy (niewierni lub winni popełnienia grzechów zbrodniczych), którzy pójdą bezpośrednio do piekła, bez możliwości ucieczki czy jakichkolwiek wybiegów; na drugim końcu znajdują się męczennicy, święci i sprawiedliwi, którzy — nawet jeśli popełnili lżejsze grzechy — pójdą do raju natychmiast lub bardzo szybko. Między obydwoma krańcami sytuują się ci, którzy nie są ani zupełnie dobrzy, ani zupełnie źli. Przeznaczeniem tych

ostatnich jest również piekło; co najwyżej można żywić nadzieję, iż dzięki wstawiennictwom uzyskają być może, jak zobaczymy dalej, piekło „bardziej znośne”. Pozostaje kategoria tych, którzy nie byli zupełnie dobrzy. Ci mogą i być może) dostąpić zbawienia za pośrednictwem ognia czyśćcowego. Ostatecznie nie jest to kategoria bardzo liczna. Ale jeśli ten ogień i ta kategoria grzeszników istnieją, to Augustyn ma więcej do powiedzenia o pewnych warunkach ich egzystencji. Poza faktem, że ogień ten powoduje dotkliwy ból, nie jest on wieczny, odwrotnie niż ogień

Gehenny, i zacznie działać nie z chwilą Sądu Ostatecznego, lecz między śmiercią a zmartwychwstaniem. Można zresztą osiągnąć złagodzenie kar dzięki wstawiennictwom żyjących (uprawnionych do interwencji u Boga) i pod warunkiem, że pomimo grzechów zasłużyło się w sumie na zbawienie. Zasługi te uzyskuje się, prowadząc życie w zasadzie dobre i czyniąc nieustanne wysiłki, by je polepszyć dzięki praktykowaniu dzieł miłosierdzia i *pokuty.* To powiązanie pokuty i „czyśćca", które nabierze wielkiej wagi w wiekach XII—XIII, po raz pierwszy pojawia się z taką ostrością właśnie u Augustyna. Jeśli bowiem Augustyn przesunął czas czyśćca, cofając go od chwili Sądu Ostatecznego do okresu pośredniego między śmiercią i zmartwychwstaniem, dążył on do cofnięcia momentu oczyszczenia jeszcze bardziej, sytuując go w życiu ziemskim. W głębi tej tendencji kryje się idea, że „utrapienia" ziemskie są główną formą „czyśćca". Stąd jego wahania co do charakteru ognia czyśćcowego. Jeśli działa on po śmierci, Augustyn nie ma zastrzeżeń co do jego realności, ale jeśli istnieje na ziemi, musi być całkowicie natury „moralnej".

Co się tyczy grzechów, Augustyn rozróżnia grzechy bardzo ciężkie, które zresztą nazywa raczej „zbrodniami" (*crimina, facinora, flagitia, scelera*) niż grzechami (wiodą one tych, którzy je popełniają, do piekła), oraz grzechy bez wielkiego znaczenia, zwane przez niego „lekkimi", „drobnymi", „małymi", a zwłaszcza „powszednimi" (*levia, minuta, minutissima, minora, minima, rnodica, parva, brevia, quotidiana*), wśród których podaje dla przykładu nadmierne przywiązanie do rodziny i przesadną miłość małżeńską (O *państwie Bożym,* XXI, XXVI). Joseph Ntedika zauważył, że Augustyn nie wspomina, ani ogólnie, ani szczegółowo, o grzechach „pośrednich", zwłaszcza zaś o tych, które muszą zniknąć w ogniu czyśćcowym, i wysunął hipotezę, że obawiał się on, aby jego myśli nie wykorzystywali „miłosierni". Jest to możliwe. Nie należy jednak zapominać, że Augustyn zwraca większą uwagę na całokształt życia duchowego oraz ludzkiej osobowości niż na inwentarz przedmiotów życia moralnego, który reifikowałby życie duszy. Owe „zbrodnie" to raczej złe nawyki niż konkretne występki. Jedynie grzechy „powszednie" mogą być wymienione z nazwy, gdyż są mało istotnym elementem egzystencji. Piętnowanie ich jest nieważne dla jakości życia duchowego, są to błahe skazy, łatwe do wymazania pod warunkiem, że nie skumulują się, opanowując cały umysł.

Sprzeciw Augustyna wobec poglądów „miłosiernych” i ewolucja jego myśli dotyczących losu zmarłych dają o sobie znać już w traktacie *O wierze i uczynkach {De fide et operibus)* z 413 roku, ale ich wyrazem stały się przede wszystkim *Podręcznik,* czyli *Enchiridion* z 421 roku oraz XXI księga *Państwa Bożego* z lat 426—427.

W międzyczasie, na żądanie przyjaciół, dokonał tu pewnych uściśleń. W *Liście do Dardanusa* z 417 roku naszkicował geografię zaświatów, w której nie ma miejsca dla czyśćca. Raz jeszcze powrócił do historii o biednym Łazarzu i złym bogaczu, rozróżniając na jej podstawie krainę męki i krainę spoczynku, ale nie usytuował obydwu w piekle, jak czynili to niektórzy, gdyż Pismo mówi, że Jezus zstąpił do piekieł, nie zaś że odwiedził łono Abrahama. Owo łono to po prostu raj — nazwa ogólna, która nie oznacza raju ziemskiego, gdzie Bóg umieścił Adama przed popełnieniem przez niego grzechu.[33]

W 419 roku niejaki Vincentius Victor z Cezarei Mauretańskiej zwraca się do Augustyna z pytaniem, czy chrzest jest niezbędnym warunkiem zbawienia. W traktacie *O naturze i pochodzeniu duszy,* gdzie Augustyn mu odpowiada i gdzie posługuje się, jako przykładem, losem Dinokratesa *z Pasji Perpetui i Felicyty,* biskup Hippony wyklucza, aby dzieci nie ochrzczone mogły dostąpić raju czy choćby znaleźć się, jak myśleli pelagianie, w przybytku pośrednim, miejscu spoczynku i szczęśliwości (Augustyn neguje więc tutaj to, co stanie się w XIII wieku Otchłanią Dzieciątek). Aby pójść do raju, trzeba być ochrzczonym, podobnie jak Dinokrates, który jednak potem zapewne grzeszył, a nawet — być może — wyrzekł się wiary pod wpływem swego ojca, lecz w końcu został zbawiony dzięki orędownictwu siostry.

Oto wielkie teksty *Enchiridionu*[34] i XXI księgi *Państwa Bożego.*

„Jeśli człowiek występny ze względu na samą wiarę przez ogień będzie zbawiony, i tak należy pojmować słowa świętego Pawła: «Lecz sam będzie zbawiony, wszakże tak jako przez ogień» (1 Kor 3, 15), więc będzie mogła zbawić bez uczynków wiara, a fałszem będzie, co powiedział jego współapo- stoł Jakub, fałszem będzie i to, co tenże sam Paweł powiedział w tym zdaniu: «Nie mylcie się; ani porubnicy, ani bałwanom służący, ani cudzołożnicy, ani psotliwi [tj. zniewieściali, gorszyciele], ani sodomczycy, ani złodzieje, ani łakomi, ani pijanice, ani złorzeczący, ani drapieżcy nie posiędą Królestwa Bożego.» (1 Kor 6, 9—10) Gdyby bowiem ludzie

trwający w tych zbrodniach byli także zbawieni przez wiarę Chrystusową, jakimże tedy sposobem nie byliby w Królestwie Bożem?

Ale ponieważ te apostolskie, tak zupełnie jasne i otwarte świadectwa nie mogą być fałszywe, stąd owo ciemniejsze wyrażenie — o budujących na Chrystusie, jako na fundamencie — nie złoto, srebro, kamienie drogie, lecz drwa, siano, słomę (o takich bowiem powiedziano, że przez ogień będą zbawieni i że przez wzgląd na zasługę fundamentu nie zginą) — tak należy

rozumieć, żeby — w razie, gdyby to było prawdą — nie można było znaleźć dowodu, że jest przeciwnie. Drwa bowiem i siano, i słoma zupełnie rozumnie mogą być pojęte jako pożądania rzeczy światowych, chociaż do użytku dozwolonych, i to takie, że owe rzeczy nie mogą być utracone bez boleści. Ponieważ zaś ta boleść pali, jeśli Chrystus w sercu zajmuje miejsce jako fundament, czyli że nic się nad Niego wyżej nie stawia, i woli człowiek, palony takim ogniem, być pozbawiony raczej rzeczy tak umiłowanych aniżeli Chrystusa — przez ogień dostępuje zbawienia. Jeśli zaś tego rodzaju rzeczy doczesne i światowe będzie wolał w czasie pokusy zatrzymać niż Chrystusa, tedy nie miał Go jako fundamentu, ponieważ to na pierwszym miał miejscu, gdyż w budowli nic nie jest pierwsze przed fundamentem. Ogień bowiem, o jakim w owym miejscu powiadał Apostoł, tak należy rozumieć, ze obydwaj przez niego przechodzą, mianowicie i ten, który «buduje na tym fundamencie: złoto, srebro, kamienie drogie», i ten, który «buduje drwa, siano i słomę». Skoro bowiem to powiedział, dodaje: «Każdego roboty, jaka jest, ogień spróbuje. Jeśli którego robota zostanie, którą nadbudował, zapłatę weźmie. Jeśli którego robota zgorzeje, szkodę odniesie, lecz sam będzie zbawiony, wszakże tak jako przez ogień.» (1 Kor 3,13—15) Więc nie jednego z nich, lecz obydwóch roboty ogień doświadczy.”*

Te fragmenty 67 i 68 rozdziału *Enchiridion* świadczą o kilku aspektach myśli augustyńskiej, przede wszystkim zaś o jego metodzie egzegezy. Tekstowi świętego Pawła (1 Kor 3, 13—15), którego charakter uznaje za niejasny, Augustyn przeciwstawia jasne teksty tego samego świętego Pawła. Tekst trudny należy więc interpretować w świetle tekstów nie nasuwających wątpliwości. Z drugiej strony Augustyn skrupulatnie odróżnia ludzi, którzy popełnili zbrodnie *(homo sceleratus, crimina*), od tych, na których ciążą tylko lekkie przewinienia; ich pierwowzorem jest dla

niego zawsze przesadne przywiązanie do dóbr ziemskich, nawet jeśli skądinąd są to rzeczy same w sobie dobre. Jedni i drudzy w dniu Sądu poddani zostaną próbie ognia, ale pierwszych z nich czeka zguba i zatracenie, podczas gdy drudzy zostaną zbawieni.

„Jest to wiarygodnym, że pewien taki ogień po tym życiu następuje, a zastanawiając się nad tym pytaniem można znaleźć odpowiedź, albo pozostanie to zakryte, że część jakaś wiernych przez pewnego rodzaju ogień oczyszczający później lub rychlej dostępuje zbawienia, w miarę jak więcej lub mniej umiłowali dobra znikome; jednak nie tacy, o jakich powiedziano, że *«królestwa Bożego nie posiędą»* (1 Kor 6, 10), chyba że należycie pokutującym zostaną ich przewinienia (*crimina*) odpuszczone. Powiedziałem zaś, że należycie, aby nie bezpłodne były ich jałmużny, którym tak wielkie znaczenie przyznaje Pismo Boże, bo zapowiedział Pan (Mt 25, 34—35), że tylko

umieszczonym po prawicy poczyta zasługę jałmużn, a umieszczonym po lewicy tylko bezpłodność, kiedy do pierwszych powie: *"Pójdźcie, błogosławieni Ojca Mojego, otrzymajcie królestwom,* a do drugich: *aldźcie w ogień wieczny.*»

Strzec się zaprawdę potrzeba, by nie sądzić, że okropne owe zbrodnie, których sprawcy Królestwa Bożego nie posiędą, mogą być codziennie popełniane i jałmużnami codziennie odkupywane. Życia odmiany na lepsze oczywiście potrzeba, a przez jałmużny za grzechy przeszłe należy przejednywać Boga, ale nie w znaczeniu pewnego rodzaju przekupstwa, by owe wolno było zawsze bezkarnie popełniać. *«Nikomu nie dał czasu dla grzeszenia»* (Koh 15, 21), jakkolwiek litując się, gładzi grzechy już popełnione, jeśli nie ma zaniedbania odpowiedniej pokuty."*

W poprzednim fragmencie Augustyn podkreślał, że — aby dostąpić zbawienia za pośrednictwem ognia — należało zjednoczyć w życiu ziemskim wiarę z uczynkami. Tutaj (*Enchiridion*, 69—70) jest jeszcze precyzyjniejszy. Trzeba nie tylko dawać jałmużnę, lecz również „zmieniać swe życie na lepsze" *(in melius quippe est vita mutanda*), a zwłaszcza czynić stosowną pokutę i dostarczyć zadośćuczynienia, to znaczy dokonać pokuty kanonicznej. W tym przypadku odpuszczenie będzie mogło się dokonać po życiu doczesnym *(post hanc vitam*) dzięki „pewnemu ogniowi czyśćcowemu" *(per ignem quemdam purgatorium);* co do jego natury Augustyn nie jest wprawdzie całkiem pewny, ale będzie on czymś odmiennym od ognia wiecznego, ognia piekła. Rozróżnienie między oboma

ogniami — tym, który ma męczyć po wsze czasy, i tym, który oczyści oraz zbawi, podejmie Augustyn w rozdziale XXVI księgi XXI *Państwa Bożego.* W każdym razie skrucha może być tak skuteczna, że — z wyjątkiem haniebnych zbrodni — może nawet odkupić te grzechy, które, nie będąc haniebnymi *(infanda),* są jednakże nazywane „zbrodniami” *(crimi- na).* Ogień czyśćcowy jest przeznaczony albo dla wiernych, którzy się nie poddali pokucie kanonicznej, albo dla tych, którzy się jej wprawdzie poddali, ale jej nie zdołali dopełnić. Natomiast ci, którzy — podlegając pokucie — nie poddaliby się jej, nie mogą zostać oczyszczeni ogniem.

W 109 i 110 rozdziale *Enchiridion* Augustyn pisze o owych zbiorczych przybytkach, gdzie przebywać będą dusze między śmiercią indywidualną a ostatecznym zmartwychwstaniem. Są to miejsca spoczynku (łono Abrahama, choć jego nazwa tu nie pada) i miejsca męki (Gehenna, również nie wymieniona z imienia) — jak w *Czwartej księdze Ezdrasza* cytowanej przez świętego Ambrożego. Dusze zmarłych mogą być wspomagane dzięki wstawiennictwom żywych w postaci ofiary eucharystycznej lub jałmużny. Tutaj właśnie Augustyn najlepiej wykłada swą koncepcję czterech rodzajów ludzi. Dobrzy nie potrzebują wstawiennictw. Nie mogą one być użyteczne dla złych. Pozostają ci, którzy nie są zupełnie dobrzy, i ci, którzy nie są zupełnie źli. Potrzebują oni wstawiennictw. Prawie zupełnie dobrym przyniosą one korzyść. Co do prawie zupełnie złych, to wydaje się, że w najlepszym przypadku mogą oni mieć nadzieję na „bardziej znośne potępienie” (*tolerabilio damnatió).* Augustyn nie wyjaśnił dokładnie tej kwestii. Można zakładać, że miał na myśli sobotni odpoczynek potępieńców albo też mniej okrutne męki piekielnie. Idea złagodzenia kar wydaje się tutaj wykraczać poza ramy „czyśćca”.

„Przez ten zaś czas, jaki oddziela śmierć człowieka od ostatecznego zmartwychwstania, przebywają dusze w tajemnych miejscach, według tego, czego każda jest godna, pokoju czy utrapienia, stosownie do losu, na jaki sobie zasłużyła, gdy żyła w ciele.

Nie można zaprzeczyć, że dusze zmarłych doznają ulgi dzięki pobożności swoich żyjących bliskich, gdy za nich składa się ofiarę Pośrednika albo daje się w Kościele jałmużny. Ale to tym tylko pomaga, którzy, gdy żyli, zasłużyli sobie, aby im to potem mogło pomagać. Jest bowiem pewien sposób prowadzenia życia, ani tak dobry, by tego nie potrzebować po śmierci, ani tak zły, aby to po niej nie pomagało. Jest zaś taki sposób dobry, że tego nie potrzeba, a jest też taki zły, że z tego nawet

nie może doznawać pomocy, skoro człowiek przeszedł z tutejszego życia. Wobec tego wszelką zasługę tu nabywa, która mu może po tym życiu przynieść ulgę lub być ciężarem. Niech się zaś nikt nie spodziewa, że co tu zaniedba, to gdy umrze, u Boga sobie wysłuży. A więc to, co za zmarłych ma zwyczaj czynić Kościół, nie jest sprzeczne z owym apostolskim zdaniem, które mówi: «*Albowiem wszyscy staniemy przed stolicą Chrystusową*» (Rz 14, 10), «aby każdy odniósł własne sprawy ciała, według tego, co uczynił, albo dobre, albo złe» (2 Kor 5, 10), ponieważ także każdy, żyjąc w ciele, nabył sobie zasługi, aby mu owe ofiary mogły pomóc. Nie wszystkim bowiem pomagają, a dlaczego nie wszystkim pomagają, jeśli nie przez różnicę w życiu, jakie każdy prowadził w ciele? Gdy zatem składa się ofiary czy to ołtarza, czy jakichkolwiek jałmużn za wszystkich zmarłych ochrzczonych, to za bardzo dobrych są one dziękczynieniem, za nie bardzo złych błaganiem o zmiłowanie, za bardzo złych, chociaż im po śmierci nic nie pomogą, są bądź co bądź pociechą dla żywych, a komu pomagają, tedy albo do tego pomagają, aby odpuszczenie było zupełne, albo zapewne — aby samo potępienie stało się znośniejsze.”*

Księga XXI *Państwa Bożego* (426—427) jest w istocie poświęcona piekłu i jego karom. Zasadniczy cel Augustyna to podkreślanie ich wieczności. Poza rozdziałem XXIV, który zacytowałem już w odniesieniu do kategorii zmarłych, dla których wstawiennictwa mogą być użyteczne, zwrócę uwagę na rozdział XIII i większą część rozdziału XXVI.

W rozdziale XIII Augustyn atakuje tych, którzy sądzą, że wszystkie kary w życiu ziemskim lub w zaświatach są czyśćcowe, a zatem tymczasowe. Dokonuje on rozróżnienia między karami wiecznymi i karami czyśćcowymi, czyli tymczasowymi, ale tym razem wyraźniej przyznaje, że istnieją kary czyśćcowe, i podaje więcej szczegółów na ich temat.

„XIII. Platończycy, choć twierdzą, że żadne przewiny nie zostają bezkarne, sądzą jednak, że wszelkie kary mają na celu poprawę, czy to wyznaczają je prawa ludzkie, czy też boskie, czy w tym życiu, czy też po śmierci, jeżeli teraz jest ktoś oszczędzany albo karany tak, iż nie wiedzie to do jego poprawy. Wiąże się z tym owa wypowiedź Marona [Wergilego], w której po słowach dotyczących ziemskich ciał i skazanych na śmierć członków rzekł o duszach: «Stąd też ich lęki, pragnienia, radości i bólu doznania: /Z więzień swych ciemnych i ślepych nie widzą nieba przestworzy», a w dalszym ciągu dodał: «Zwłaszcza gdy w pełni dnia odchodzi od nich to życie» (czyli w ostatnim dniu opuszcza je to ziemskie

życie). «Nie całe zło wszelako i zgoła nie wszystkie nieszczęścia /Cielesne od tych nieszczęsnych odchodzą: dziwnym sposobem/ Wiele cielesnych skaz w ich dusze się z czasem wraziło. /Są więc karami dręczone i za przewiny dawniejsze/ Płacą cierpieniami. Jedne bezwładnie się chwiejąc /Na wietrze wiszą, zbrodnie zaś innych w przepastnej topieli/ Fala obmywa lub jeszcze gdzie indziej ogień wypala». Ci, którzy tak mniemają, nie dopuszczają po śmierci kar innych niż oczyszczające: ponieważ woda, powietrze i ogień są żywiołami wyższymi od ziemi, przez któryś z nich więc, za pośrednictwem *stanowiących pokutę kar*, oczyszczane jest to, co zbrukane było przez zetknięcie się z ziemią. Przyjmuje się, iż powietrze oznaczone jest słowami: «Na wietrze wiszą», o wodzie mówi się w słowach: «W przepastnej topieli fala obmywa», ogień zaś jest wymieniony pod własną nazwą, kiedy poeta rzekł: «Ogień wypala». Jeśli chodzi o nas, to wyznajemy, że *i w tym, choć śmiertelnym, życiu spotykamy się z pewnymi karami oczyszczającymi,* lecz wymierzanymi nie tym, których życie pod wpływem kar nie staje się lepsze albo raczej staje się gorsze, oczyszczającymi zaś tych, którzy się poprawiają przez doświadczenie kar. Wszystkie inne kary, już to doczesne, już to wieczne, stosownie do tego, jak każdy winien być przez Opatrzność Bożą potraktowany, wymierzane są za grzechy bądź dawne, bądź te, w których karany żyje teraz, albo dla wyrobienia i przejawienia cnót; a dzieje się to za pośrednictwem ludzi i aniołów, dobrych i złych. Bo jeśli ktoś cierpi coś z powodu niegodziwości lub błędu drugiego człowieka, to człowiek ten, przez nieświadomość lub niesprawiedliwość wyrządzający komuś coś złego, co prawda grzeszy, lecz Bóg, sprawiedliwym, choć tajemnym wyrokiem dopuszczający grzech człowieka, nie grzeszy. Ale jedni cierpią doczesne kary wyłącznie w tym życiu, inni po śmierci, jeszcze inni i teraz, i po śmierci, a w każdym razie przed owym najsurowszym, ostatecznym sądem. Nie wszyscy jednak, co po śmierci ponoszą doczesne kary, podlegają karom wiecznym, mającym przyjść po owym sądzie. Niektórzy bowiem to, czego im nie odpuszczono w tym życiu, będą mieli odpuszczone w życiu przyszłym, to jest

— jak powiedzieliśmy już wyżej — w przyszłym życiu unikną kary wiecznego cierpienia.”*

Krytyka Augustyna nie godzi tu w chrześcijan, lecz w autorów pogańskich, których nazywa „platończykami” i do których zalicza Wergiliusza, dopatrując się w przytoczonych przeze mnie wersetach pierwszej pieśni *Eneidy* prefigura- cji chrześcijańskich zaświatów. Kładzie

nacisk na istnienie kar czyśćcowych, które nazywa także pokutnymi. Przypuszcza, że można im podlegać albo na ziemi, albo po śmierci. Są tymczasowe, gdyż ustaną w dniu Sądu Ostatecznego, a wówczas ci, którzy przez nie przeszli, pójdą do raju. To ostatnie stwierdzenie jest bardzo ważne: stanie się ono zasadniczym elementem systemu średniowiecznego czyśćca. Augustyn powtarza wreszcie, że skorzystać z owych kar będą mogli jedynie ci, którzy sami się poprawią w życiu ziemskim.

W XXVI rozdziale tejże XXI księgi *Państwa Bożego* Augustyn podejmuje, w sposób bardziej pogłębiony i bardziej subtelny, egzegezę Pierwszego Listu sw. Pawła do Koryntian (3, 13—15).

„Spojrzyj w świetle słów Apostoła na człowieka, który ponad fundamentem wznosi budowę ze złota, srebra i drogich kamieni *«Kto nie ma żony* — powiada — *myśli o tym, co jest Boże, i o tym, w jaki sposób Bogu się podobać*.» Spojrzyj teraz na innego, który buduje z drzewa, siana i słomy: *«Kto zaś złączony jest małżeństwem, myśli o rzeczach światowych i o tym, jak się przypodobać zonie. Praca każdego wyjdzie na jaw: ujawni ją dzień Pański* [jest to właśnie dzień utrapienia],*ponieważ ukaże się* — mówi — *w ogniu*.» [Utrapienie to zwie ogniem, jak o tym gdzie indziej czytamy: «Piec wypróbowuje naczynia garncarskie, a próba utrapienia doświadcza sprawiedliwych ludzi.»] *«A ogień ten wypróbuje, jakie jest dzieło każdego. Jeśli się wzniesione przez kogoś dzieło ostoi* [ostoi się bowiem u tego, kto myśli o rzeczach Bożych i o tym, w jaki sposób Bogu się podać] — *otrzyma on zapłatę* [czyli weźmie to, o czym myślał], *jeśli zaś czyjeś dzieło spłonie, poniesie on szkodę* [ponieważ nie zachowa tego, co był umiłował], *ale sam będzie zbawiony* [gdyż żadne utrapienie nie oddzieliło go od owego stałego fundamentu] — *tak wszelako, jakby przez ogień* [bo tego, czego nie miał inaczej jak przez miłość zwodzącą, nie traci inaczej jak przez boleść palącą],» Oto, jak mi się wydaje, znaleźliśmy ten ogień, który żadnego z nich dwóch nie potępi, lecz jednego wzbogaci, drugiemu wyrządzi szkodę, a obu wypróbuje.”*

Augustyn rozróżnia dwa rodzaje zbawionych wskutek działania ognia — próby wspólnej dla tych, których dokonania oprą się dziełu płomieni, i dla tych, których dokonania ogień pochłonie. Pierwsi otrzymają zadośćuczynienie, czyli pójdą prosto do raju; drudzy poniosą początkowo szkodę, czyli poddani będą pokucie, ale także oni zostaną w końcu zbawieni.

Augustyn podejmuje wreszcie, pod koniec rozdziału XXVI, egzegezę tego samego tekstu świętego Pawła i dokonuje dwóch uściśleń. Przede wszystkim wyraźnie stwierdza po raz wtóry, że ogień czyśćcowy będzie działał pomiędzy śmiercią cielesną a zmartwychwstaniem ciał, „w tym przedziale czasu” *(hoc tempońs interoallo).* Następnie podaje definicję postaw ludzkich, które wiodą bądź do potępienia, bądź też do dobrodziejstwa ognia czyśćcowego. Kryterium stanowi tu natura *fundamentu*, na którym każdy człowiek zbudował swe życie. Jedynym fundamentem zbawczym jest Chrystus. Jeśli dla kogoś owym fundamentem są rozkosze cielesne, a nie Chrystus, wiedzie to do potępienia. Jeśli zaś ktoś nadmiernie im hołdował, lecz nie stawiał ich jednak na miejscu Chrystusa jako fundamentu, będzie on zbawiony „przez ten rodzaj ognia”.

„Co się tyczy okresu po śmierci ciała, nim dojdzie się do owego dnia, który po zmartwychwstaniu ciał będzie ostatnim dniem, dniem kary i nagrody, to jeśli mówi się, że w tym okresie czasu dusze zmarłych znoszą taki ogień, którego nie czują ludzie, co w cielesnym życiu nie mieli tego rodzaju obyczajności i miłości, iżby ich drewno, siano i słoma miały być strawione; że czują wszelako inni, którzy przynieśli ze sobą budowle z takich właśnie materiałów; żę spotykają oni ogień przejściowego utrapienia, doszczętnie spalający nietrwałe owe budowle bądź tylko tam, bądź tam i tutaj, bądź tu po to, aby nie palić tam — ja się temu nie sprzeciwiam, bo jest to może prawdziwe. Wszak do takiego utrapienia zaliczać można również i samą śmierć ciała, która się poczęła z popełnienia pierwszego grzechu, iżby każdy stosownie do swojej budowli odczuwał przychodzący po śmierci czas. Także prześladowania, co uwieńczyły męczenników, i te, których doznają pewni chrześcijanie, są jak gdyby ogniową próbą dla obu rodzajów budowli. Jedne z nich trawią wraz z samymi budowniczymi, gdy nie znajdują w nich Chrystusa jako podwaliny, drugie zaś bez budowniczych, jeśli tak uznają; bo ci, choć poniosą szkodę, będą zbawieni. Trzecich w ogóle nie trawią, gdyż znachodzą je takie, jakie mają trwać przez wieczność. A będą przy końcu świata w czasach Antychrysta takie utrapienia, jakich nigdy poprzednio nie było. Jakże wiele będzie wówczas budowli już to złotych, już to słomianych, wzniesionych na najtrwalszym fundamencie, czyli na Jezusie Chrystusie! Ogień ów wypróbuje jedne i drugie, aby pierwszym przynieść radość, drugim stratę. Lecz z ludzi, w których znajdzie te budowle, ze względu na mocną ich podwalinę nie strawi ni jednych, ni drugich. Ktokolwiek jednak pierwszeństwo przed

Chrystusem daje, nie mówię już, żonie, z której przez łączenie się cielesne korzysta dla zażycia cielesnej rozkoszy, lecz innym, zwykle spotykanym wśród ludzi, choć z takimi przyjemnościami nic wspólnego nie mającym związkom uczucia, darząc je cielesną miłością, ten nie ma Chrystusa za podwalinę i dlatego nie będzie zbawiony przez ogień. Nie uzyska on w ogóle zbawienia, gdyż nie będzie mógł przebywać razem ze Zbawicielem, który o tym bardzo wyraźnie rzekł: *«Kto miłuje ojca albo matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien; także*

1 *ten, kto miłuje syna albo córkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien.»* Kto wszelako najbliższych swych darzy cielesną miłością tak, iż jednak nie przenosi ich na Chrystusa Pana, i wolałby stracić raczej ich niż Chrystusa, gdyby próba doprowadziła go aż do takiej krańcowości — ten będzie przez ogień zbawiony, gdyż w związku z utratą najbliższych nieuniknienie paliłby go tak wielki ból, jak wielka była jego miłość. I dalej: kto umiłował ojca, matkę, synów i córki zgodnie z nauką Chrystusa, troszcząc się o to, by zdobyli oni Jego królestwo i z Nim się zjednoczyli, albo kto pokochał w nich to, że są członkami Chrystusa, bądźmy co do niego jak najdalsi od myśli, iż miłość tę da się zaliczyć do budowli z drewna, siana i słomy, przeznaczonych na spalenie; niewątpliwie będzie ona poczytana za budowlę ze złota, srebra i kosztowności! Bo w jakiż sposób można umiłować ich więcej aniżeli Chrystusa, skoro przecież miłuje się ich ze względu na Chrystusa?”

# AUGUSTYN I ZJAWY

Nie wydaje mi się możliwe pozostawienie koncepcji Augustyna, tak ważnych dla genezy czyśćca, bez rozpatrzenia dwóch powiązanych ze sobą problemów. Z pierwszym stykamy się w dziełku *Troska o zmarłych,* dedykowanym Paulinowi zNoli między 421 i 423 rokiem. Augustyn podejmuje tam jeden ze swych ulubionych tematów przywołanych już w modlitwie za matkę, Monikę, w księdze IX *Wyznań.* Ostro przeciwstawia się przepychowi pogrzebowemu, w jakim lubują się niektórzy chrześcijanie, kopiując zwyczaje bogatych pogan. Zmarłym wystarczy minimum starań, a jeśli Augustyn godzi się na pewien ceremoniał w uroczystościach pogrzebowych i na cmentarzach, to czyni tak po prostu ze zwykłego ludzkiego szacunku. Obrzędy te pocieszają częściowo rodziny. Można im pozostawić tę satysfakcję. Ale w drugiej części *De cura pro mortuis gerenda* Augustyn nawiązuje do kwestii zjaw. Potwierdza najpierw ich realność, posługując się przykładami znanymi jemu samemu: „Opowiada się o zjawach, z czym — jak sądzę — łączy się pewna kwestia, której nie należy zaniedbywać. Mówi się, że niektórzy umarli ukazywali się podczas snu albo też w jakiś inny sposób osobom żywym. Osoby te nie znały miejsca, gdzie zwłoki owych zmarłych leżały nie pogrzebane. Zjawy wskazywały je i prosiły, by zapewnić im pochówek w grobie. Nie należy utrzymywać, iż wizje te są fałszywe, gdyż byłoby to jawnym zaprzeczeniem pisemnych świadectw innych chrześcijan i urażałoby uczucia ludzi, którzy twierdzą, że takie zjawy widzieli. Prawdziwa odpowiedź jest następująca. Nie należy sądzić, że zmarli działają jako istoty świadome i rzeczywiste, kiedy wydają się mówić, coś wskazywać albo też o coś prosić we snach, o których mowa.

Albowiem także żywi pojawiają się we śnie żywym, i to bez swojej wiedzy. Od osób, które je widziały w swych snach, dowiadują się o tym, co podczas nich mówili i robili. Ktoś może więc widzieć we śnie mnie samego, ja zaś powiem mu, co się zdarzyło niegdyś lub przepowiem mu jakieś wydarzenie przyszłe, chociaż wcale o tym nie wiem i nie troszczę się nie tylko o jego sen, ale i to, czy on czuwa, kiedy śpię, czy śpi, kiedy ja czuwam, i czy czuwamy, czy też śpimy obydwaj w tym samym momencie, kiedy on ma sen, w którym mnie widzi. Cóż więc jest zdumiewającego w tym, że zmarli, niczego nie wiedząc ani nie czując, widywani są we śnie

przez żywych i mówią o rzeczach, które po przebudzeniu śniącego okazują się prawdziwe?

Skłonny jestem sądzić, iż chodzi tu o interwencję aniołów, którzy — z przyzwoleniem lub na rozkaz Boga — przekazują śniącemu wiadomość, że takich zmarłych należy pochować, i to bez wiedzy tychże zmarłych.

Zdarza się też niekiedy, że ludzie popełniają wielkie błędy, na co skądinąd zasługują, wskutek widzeń fałszych. Na przykład ktoś może ujrzeć we śnie to, co Eneasz zobaczył w piekle i co jako fikcję poetycką i zwodniczą daje nam poznać w swej opowieści (*Eneida*, VI), to znaczy obraz człowieka pozbawionego pochówku. Człowiek ów mówi śniącemu to, co poeta wkłada w usta Palinura. I oto na jawie znajduje ów ktoś ciało zmarłego w tym samym miejscu, gdzie widział go we śnie, błagającego o pochówek. Ponieważ rzeczywistość zgodna jest ze snem, skłonny będzie wierzyć, że należy pogrzebać zmarłych, aby pozwolić duszom dotrzeć do owych przybytków, do których — jak śnił — bronią im dostępu prawa piekieł tak długo, jak długo ich ciała pozostają nie pochowane. Skoro zaś ów ktoś w to wszystko wierzy, czyż tym samym nie zbacza z drogi prawdy?

Taka jest jednak ułomność ludzka, że jeśli się widzi umarłego we śnie, to wierzy się zarazem, iż widzi się jego duszę. Jeśli zaś śni się o żywym, jest się w pełni przekonanym, że nie widzi się ani jego ciała, ani duszy, ale obraz. Jak gdyby zmarli nie mogli pojawiać się w ten sam sposób, co żywi, nie w kształcie duszy, ale w kształcie podobnej do nich postaci.

Oto zdarzenie prawdziwe, za które ręczę. Będąc w Mediolanie usłyszałem, że pewien wierzyciel, aby odzyskać dług, pojawił się, przedstawiając skrypt dłużny podpisany przez zmarłego właśnie dłużnika synowi tego ostatniego. Dług ów został zaś wcześniej spłacony. Syn jednak nie wiedział o tym i popadł w wielki smutek, dziwiąc się, że ojciec, spisawszy testament, nic mu o nim nie powiedział przed śmiercią.

Ale oto, gdy się tak trapi, widzi swego ojca, który pojawia mu się we śnie i wskazuje miejsce, gdzie znajduje się kwit, który unieważnia ów skrypt dłużny. Znajduje go, pokazuje wierzycielowi i nie tylko oddala jego kłamliwe żądanie, ale wchodzi w posiadanie części pieniędzy, które nie zostały oddane jego ojcu w chwili spłaty. Oto więc mamy przykład zdarzenia, które może zrodzić przekonanie, iż to dusza zmarłego niepokoiła się o syna i przyszła do

niego we śnie, aby powiadomić go o tym, czego ów syn nie wiedział, i wybawić go z wielkiego strapienia.

Prawie w tym samym czasie, gdy nam o tym opowiadano i kiedy mieszkałem jeszcze w Mediolanie, przydarzył się Eulogiusowi, profesorowi retoryki w Kartaginie i mojemu uczniowi w tej sztuce traf następujący, o którym sam mi opowiedział po moim powrocie do Afryki. Jego wykład dotyczył dzieł retorycznych Cycerona; przygotowywał swe wystąpienie na dzień następny i natrafił na niejasny fragment, którego nie był w stanie zrozumieć, i tak bardzo się nad tym głowił, iż z największym tylko trudem udało mu się zasnąć. A oto ja pojawiłem się mu we śnie i wyjaśniłem zdania, które opierały się jego rozumowi. Rzecz jasna, nie byłem to ja, lecz jedynie mój obraz, ja zaś wcale o tym nie wiedziałem. Byłem wtedy bardzo daleko, na drugim brzegu morza, zajęty inną może pracą, mając inne sny i bynajmniej nie troszcząc się o jego kłopoty.

Jak zaszły te dwa zdarzenia? Nie wiem. Ale w jakikolwiek sposób zaszły, dlaczego nie mielibyśmy wierzyć, że zmarli pojawiają się w naszych snach pod postacią obrazu, dokładnie tak samo jak żywi? Któż ich widzi, gdzie i kiedy? Ani jedni, ani drudzy o tym nie wiedzą i nie troszczą się o to.”

Opowiedziawszy o wizjach, których można doświadczać podczas delirium lub w letargu, Augustyn radzi w konkluzji, by nie zgłębiać tych tajemniczych spraw: „Gdyby ktoś odpowiedział mi przez przypadek tymi słowami Pisma: «Nie szukaj tego, co jest zbyt ciężkie, ani nie badaj tego, co jest zbyt ciężkie dla ciebie. O tym rozmyślaj, co ci nakazane» (Syr 3, 22), przyjąłbym tę radę z wdzięcznością. W istocie bowiem, gdy chodzi o kwestie niejasne i niepewne, które umykają naszemu zrozumieniu, niemałą korzyścią jest mieć przynajmniej całkowitą pewność, że nie należy się w nie wgłębiać, a kiedy chcemy nabyć jakiejś pożytecznej wiedzy, nie szkodzi, gdy czasami czegoś nie będziemy wiedzieć.”

W ostatecznej konkluzji tego dziełka ponownie podkreślona zostaje użyteczność wstawiennictw za zmarłych, z tym zastrzeżeniem, że mogą z nich skorzystać tylko ci z nich, którzy zasłużyli na zbawienie. Jednakże nie mamy pewności, jaki los przeznaczył im Bóg, mniejszym złem będzie więc przesada niż zaniedbanie. Raz jeszcze stykamy się tu z triadą dotyczącą wstawiennictw za zmarłymi, którą odnajdziemy wraz z czyśćcem: msze, modlitwy, jałmużny:

„Rozstrzygnąwszy w ten sposób całą kwestię, możemy być pewni, że zmarli, których dotyczą nasze starania, mogą odnieść korzyść jedynie z uroczystych wstawiennictw uczynionych w ich intencji za pośrednictwem ofiary złożonej na ołtarzu oraz naszych modlitw i naszych jałmużn. Z tym

wszakże zastrzeżeniem, że błagania te nie są użyteczne dla wszystkich, ale dla tych tylko, którzy za życia zasłużyli na nie. Ponieważ jednak nie możemy wiedzieć, którym z nich się to należy, musimy wstawiać się za wszystkimi,

niego we śnie, aby powiadomić go o tym, czego ów syn nie wiedział, i wybawić go z wielkiego strapienia.

Prawie w tym samym czasie, gdy nam o tym opowiadano i kiedy mieszkałem jeszcze w Mediolanie, przydarzył się Eulogiusowi, profesorowi retoryki w Kartaginie i mojemu uczniowi w tej sztuce traf następujący, o którym sam mi opowiedział po moim powrocie do Afryki. Jego wykład dotyczył dzieł retorycznych Cycerona; przygotowywał swe wystąpienie na dzień następny i natrafił na niejasny fragment, którego nie był w stanie zrozumieć, i tak bardzo się nad tym głowił, iż z największym tylko trudem udało mu się zasnąć. A oto ja pojawiłem się mu we śnie i wyjaśniłem zdania, które opierały się jego rozumowi. Rzecz jasna, nie byłem to ja, lecz jedynie mój obraz, ja zaś wcale o tym nie wiedziałem. Byłem wtedy bardzo daleko, na drugim brzegu morza, zajęty inną może pracą, mając inne sny i bynajmniej nie troszcząc się o jego kłopoty.

Jak zaszły te dwa zdarzenia? Nie wiem. Ale w jakikolwiek sposób zaszły, dlaczego nie mielibyśmy wierzyć, że zmarli pojawiają się w naszych snach pod postacią obrazu, dokładnie tak samo jak żywi? Któż ich widzi, gdzie i kiedy? Ani jedni, ani drudzy o tym nie wiedzą i nie troszczą się o to.”

Opowiedziawszy o wizjach, których można doświadczać podczas delirium lub w letargu, Augustyn radzi w konkluzji, by nie zgłębiać tych tajemniczych spraw: „Gdyby ktoś odpowiedział mi przez przypadek tymi słowami Pisma: «Nie szukaj tego, co jest zbyt ciężkie, ani nie badaj tego, co jest zbyt ciężkie dla ciebie. O tym rozmyślaj, co ci nakazane» (Syr 3, 22), przyjąłbym tę radę z wdzięcznością. W istocie bowiem, gdy chodzi o kwestie niejasne i niepewne, które umykają naszemu zrozumieniu, niemałą korzyścią jest mieć przynajmniej całkowitą pewność, że nie należy się w nie wgłębiać, a kiedy chcemy nabyć jakiejś pożytecznej wiedzy, nie szkodzi, gdy czasami czegoś nie będziemy wiedzieć.”

W ostatecznej konkluzji tego dziełka ponownie podkreślona zostaje użyteczność wstawiennictw za zmarłych, z tym zastrzeżeniem, że mogą z nich skorzystać tylko ci z nich, którzy zasłużyli na zbawienie. Jednakże nie mamy pewności, jaki los przeznaczył im Bóg, mniejszym złem będzie więc przesada niż zaniedbanie. Raz jeszcze stykamy się tu z triadą dotyczącą

wstawiennictw za zmarłymi, którą odnajdziemy wraz z czyśćcem: msze, modlitwy, jałmużny:

„Rozstrzygnąwszy w ten sposób całą kwestię, możemy być pewni, że zmarli, których dotyczą nasze starania, mogą odnieść korzyść jedynie z uroczystych wstawiennictw uczynionych w ich intencji za pośrednictwem ofiary złożonej na ołtarzu oraz naszych modlitw i naszych jałmużn. Z tym wszakże zastrzeżeniem, że błagania te nie są użyteczne dla wszystkich, ale dla tych tylko, którzy za życia zasłużyli na nie. Ponieważ jednak nie możemy wiedzieć, którym z nich się to należy, musimy wstawiać się za wszystkimi,

którzy urodzili się do nowego życia, aby nie pominąć żadnego z tych, którzy mogą i powinni czerpać z tego korzyść. W istocie lepiej jest, aby nasze dobre uczynki spełniać na próżno w intencji tych, którym ani nie pomogą, ani nie zaszkodzą, niż gdyby miało ich braknąć tym, którzy mogą czerpać z nich korzyść. Jednakże każdy czyni to skwapliwiej, gdy chodzi o własnych jego krewnych, w nadziei, że ci odpłacą mu podobnie.”

Obszernie cytowałem te zdumiewające teksty dlatego właśnie, że czyściec nabierze wielkiego znaczenia dla zjaw: stanie się wprawdzie ich więzieniem, lecz wolno im będzie wymykać się z niego na krótko, by zjawiać się żywym, którzy nie wykażą się należytą gorliwością w orędownictwie. Ważne jest również to, że i w tej kwestii Augustyn wydawać się może autorytetem. W istocie ten chrześcijański intelektualista, zawsze gotów do obalania ludowych przesądów, podziela tutaj powszechną mentalność. Z drugiej strony widzimy, że jest bezradny wobec interpretacji snów i wizji. Chrześcijaństwo zniszczyło starożytną, uczoną oniromancję i tępi lub odrzuca ludowe praktyki wróżbiarskie. Droga snów jest zablokowana, wkrótce narodzą się koszmary. Ludzie średniowiecza potrzebować będą dużo czasu na odzyskanie świata onirycznego.[35]

OGIEŃ CZYŚĆCOWY I ESCHATOLOGIA AUGUSTYŃSKA

Z kolei nie należy oddzielać, nawet jeśli Augustyn wyraźnie ich nie połączył, jego koncepcji ognia czyśćcowego od całej jego doktryny eschatologicznej, w szczególności zaś jego postawy wobec millenaryzmu.[36]

Millenaryzm to odziedziczona po judaizmie wiara niektórych chrześcijan w nadejście na ziemi, w pierwszej fazie końca czasów, tysiącletniej epoki szczęścia i pokoju, czyli bardzo długiego okresu — millenium. Chrześcijańscy millenaryści, liczni zwłaszcza pośród Greków (stąd nazwa chiliazm, od greckiego słowa *chilia*, oznaczającego tysiąc, gdyż tak właśnie

początkowo zwano tę doktrynę), opierali się przede wszystkim na fragmencie Apokalipsy św. Jana, którą pewni chrześcijanie przeciwni millenaryzmowi na próżno starali się wykluczyć spośród kanonicznych ksiąg Pisma Świętego: [14]

*Ożyli oni i tysiąc lat* królowali z Chrystusem.

A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło.

To jest pierwsze zmartwychwstanie.

Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą *kapłanami Boga* i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat. (Ap 20, *4*—6)

Wydaje się, że fala millenaryzmu osiągnęła w społeczności chrześcijan swe apogeum w II wieku, a następnie opadła. Wierzenie to jednak nie zniknie i w średniowieczu wciąż będzie powracać z większą lub mniejszą siłą, na dłużej lub na krócej; głównym jego przejawem staną się bez wątpienia millenarystyczne idee opata Joachima z Fiore w Kalabrii (zmarłego w 1202 roku), które zyskają wielką popularność w XIII wieku.

Augustyn poświęcił księgę XX *Państwa Bożego* eschatologii wczasach ostatecznych. Dokonuje tam ostrej krytyki millenaryzmu, wyznając, że sam był w młodości millenarystą. Millenium, jak mówi, zaczęło się z przyjściem Chrystusa i trwa nieustannie dzięki chrztowi, który dla ludzi jest pierwszym zmartwychwstaniem, a mianowicie zmartwychwstaniem dusz. Wiara w przyszłe millenium oznacza w istocie popełnianie tego samego błędu, co Żydzi, którzy nadal czekają na Mesjasza, choć on już przyszedł. Augustyn podaje zresztą alegoryczną interpretację millenium. Tysiąc, który jest liczbą doskonałą (dziesięć do sześcianu), oznacza pełnię czasów. Z drugiej strony bagatelizuje jednak zapowiadane przez Apokalipsę nadejście Antychrysta, postaci demonicznej, która ma zawładnąć ziemią tuż przed samym millenium, kiedy Szatan, przez tysiąc lat zakuty w łańcuchy, uwolni się od nich. Augustyn zgadza się jednak z tym, że panowanie Antychrysta będzie bardzo krótkie i że podczas jego trwania ani Chrystus ani Kościół — który nie zniknie — nie opuszczą ludzi. Ta negacja pierwszego zmartwychwstania sprawiedliwych mającego nadejść przed Sądem Ostatecznym zbiega się z afirmacją ognia czyśćcowego, przez który przejdą pewni zmarli między śmiercią a zmartwychwstaniem, gdyż w tym przedziale czasu nie może nastąpić żadne inne wydarzenie eschatologiczne. Natomiast święty Ambroży, idąc za Orygenesem — który wprawdzie surowo potępił chiliazm, lecz zgodnie ze swą teorią apoka- tastazy

przewidywał, iż dusze przejdą przez kilka etapów oczyszczenia — twierdził, iż nastąpi kilka kolejnych zmartwychwstań, i wysunął hipotezę, że ogień czyśćcowy działać będzie zwłaszcza między pierwszym i drugim zmartwychwstaniem *(Komentarz do Psalmu* 1, przyp. 54).[37]

Począwszy od Augustyna zarysowuje się więc swoista nieprzystawalność millenaryzmu i czyśćca. Czyściec będzie się mógł nawet wydawać odpowiedzią Kościoła na zrywy millenaryzmu. Można by się jednak zastanawiać, czy wpływ wywarty przez myśl millenarystyczną na świętego Augustyna, nawet

jeśli był to wpływ minimalny, nie przyczynił się to tego, iż jego wyobrażenia na temat ognia czyśćcowego są tak mało precyzyjne. Jak przekonaliśmy się na podstawie XXVI rozdziału XXI księgi *Państwa Bożego,* Augustyn przewiduje nagłe wzmożenie się aktywności ognia czyśćcowego w epoce Antychrysta. Jego koncepcja istniejącego już millenium i udręk doznawanych w życiu ziemskim jako początku próby czyśćca nie pozwoliła mu na wykreowanie jakiegoś odrębnego miejsca do przebycia tejże próby. Wydaje mi się, że Joseph Ntedika bardzo dobrze scharakteryzował wkład Augustyna w doktrynę przyszłego czyśćca: „Potomność zachowa i rozwinie zwłaszcza dwie idee myśli augustyńskiej, które okażą się szczególnie sugestywne, to znaczy tendencję do ograniczania skuteczności ognia czyśćcowego w odniesieniu do grzechów lekkich oraz usytuowanie tego ognia w okresie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem” (s. 68).

1 rzeczywiście owe dwie koncepcje są tu głównym wkładem Augustyna. Z jednej strony mamy bardzo dokładną definicję ognia czyśćcowego rozpatrywanego pod trzema różnymi względami. Doświadczy go niewielu grzeszników, będzie on karą surową i swoistym piekłem tymczasowym (Augustyn jest w dużej mierze odpowiedzialny za „infernalizację czyśćca”), a wycierpiane w nim męczarnie przewyższą wszelki możliwy ból ziemski. Z drugiej strony jest to określenie czasu czyśćca: między śmiercią indywidualną a sądem powszechnym. Augustyn nie rozpatruje jednak dwóch zasadniczych elementów systemu czyśćca. Przede wszystkim pomija on nie tylko definicję grzeszników, którzy się tam znajdą (ani zupełnie dobrzy, ani zupełnie źli), ale także grzechów, które tam prowadzą. Nie ma u Augustyna doktryny grzechów powszednich. Weźmy też charakterystykę czyśćca jako miejsca. Widzimy tutaj jeden z zasadniczych powodów odmowy Augustyna, aby posunąć się dalej. Jego koncepcja czasu

wymierzona jest przeciw koncepcjom millenarystów i „miłosiernych”. Nie definiuje *miejsca i konkretnej treści*, ponieważ musiałby wtedy w mniejszym lub większym stopniu akceptować wierzenia ludowe szerzące się za pośrednictwem tradycji apokaliptycznej i apokryficznej, którą odrzuca. Dla tego wyniosłego intelektualisty wszystko, co „ludowe”, jest zarazem „wulgarne”, „materialistycz- ne”, a więc odrażające. Kiedy dostojni uczestnicy II soboru lyoóskiego (1274) oraz soborów florenckiego (1438) i trydenckiego (1563) zinstytucjonalizują czyściec, będą się usilnie starać, by całą związaną z nim sferę wyobrażeń, traktowaną przez nich z wyraźną podejrzliwością (przynajmniej jeśli chodzi o duchownych soboru trydenckiego), utrzymać poza granicami dogmatów i prawd wiary.

Augustyn, pomimo niepewności i wahań, akceptował istnienie *ognia czyśćcowego:* jest to także jego ważny wkład w prehistorię czyśćca, gdyż *ogień* ów pozostanie, dzięki autorytetowi świętego Augustyna, rzeczywistością prekursora czyśćca aż do końca XII wieku; pozostanie też zasadniczym elementem tego nowego miejsca. Właśnie dlatego, że nieufność wobec wierzeń i wyobrażeń ludowych w pewnej mierze słabnie między 1150 i 1250 rokiem, czyściec mógł narodzić się jako miejsce. Zarówno pod względem negatywnym, jak i pozytywnym stanowisko Augustyna czyni całą tę historię jaśniejszą.[38]

Jeśli chodzi o doktrynę, to teologia chrześcijańska zaczyna nabierać pewności, iż niektórzy grzesznicy będą mieli po śmierci możliwość odkupienia win. Jeśli chodzi o czas, walka przeciw millenaryzmowi ułatwia indywidualizację trwania, którego dwoma granicami są śmierć indywidualna i sąd powszechny. Ogół hierarchii kościelnej jest jednak ostrożny: nie należy uchylać bramy zaświatów tak szeroko, by groziło to opróżnieniem piekła. Niepokój budzi w niej zwłaszcza materialny aspekt tej sytuacji. Wysiłki mające na celu dokładną lokalizację miejsca oczyszczenia, bardzo konkretne wyobrażanie sobie prób, na których ono polega, to zapuszczanie się w rejony niebezpieczne. Ponieważ Paweł mówił o ogniu lub przejściu przez coś do niego podobnego *(quasi per ignem*), z pewnością można posługiwać się tym obrazem, gdyż ogień może być bardziej lub mniej niematerialny; można też ewentualnie sprowadzić go do metafory. Jednakże większe ustępstwa poczynione na rzecz owej wyobraźni, którą Malebranche nazwie „fantazją”, oznaczałyby groźbę stania się diabelską zdobyczą oraz ofiarą pogańskich, żydowskich, heretyckich i „ludowych”

wyobrażeń. Tę właśnie mieszaninę pewności i nieufności Augustyn proponuje i przekazuje średniowieczu.

Cezary z Arles (zmarły w 542 roku) miał jakoby odegrać ważną, pionierską rolę w prehistorii czyśćca. Pierre Jay słusznie poddał krytyce tę błędną interpretację dwóch kazań biskupa z Arles i we właściwy sposób usytuował je w dokumentacji czyśćca.[39]

FAŁSZYWY OJCIEC CZYŚĆCA: CEZARY Z ARLES

Cezary z Arles mówi o ogniu czyśćcowym *(ignis purgatorius*) w dwóch kazaniach: kazaniu 167 i 179.[40] Oto fragment przekładu drugiego z nich, tego ważniejszego (jego francuskie tłumaczenie przytacza A. Michel w *Dictionnaire de theologie catholique).* Jest to komentarz do świętego Pawła 1 Kor 3, 10—15):

„Ci, co źle rozumieją ów tekst, dają się zwieść pozorom bezpieczeństwa. Sądzą oni, że kiedy się buduje na fundamencie Chrystusa zbrodnie główne, można te grzechy oczyścić, przechodząc przez ogień *(per ignem transitońum*), a więc że tak oto będą mogli potem dostąpić życia wiecznego. Odstąpcie, bracia moi, od tego sposobu rozumienia: łudzenie się podobną konkluzją jest ciężką pomyłką. W tym ogniu przejściowym (*transitorio igne*), o którym

Apostoł powiedział: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień, to nie grzechy główne, lecz grzechy drobne ulegną oczyszczeniu. Chpć grzechy te, wedle naszej wiary, nie zabijają duszy, to jednak wypaczają ją [...] i pozwalają jej połączyć się z małżonkiem niebiańskim jedynie za cenę krańcowego nieładu [...] Możemy je odkupić przez nieustanne modlitwy i częste posty [...], a to, czego nie zdołamy odkupić, będzie musiało ulec oczyszczeniu w tym ogniu, o którym Apostoł powiedział: «[dzieło każdego] *okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest.*» (IKor 3, 10—15) [...]. Tak więc, póki żyjemy na tym świecie, umartwiajmy się [...] i w ten sposób grzechy te zostaną oczyszczone w tym życiu, tak że w tamtym ów *ogień czyśćca* nie znajdzie w nas nic lub tylko niewiele do strawienia. Jeśli wszakże zapominamy o Bogu w naszych strapieniach i jeśli nie odkupujemy naszych przewin dobrymi uczynkami, trzeba nam będzie pozostać w ogniu czyśćca tak długo, jak wymagać tego będą nasze drobne grzechy, aby zniszczały niczym drewno, słoma i trawa.

Niechaj nikt nie mówi: cóż za znaczenie ma dla mnie pobyt w *czyśćcu*, jeśli potem mam osiągnąć życie wieczne! Ach! nie mówcie tak, najdrożsi

bracia, gdyż ten ogień czyśćca sroższy będzie niż wszelka kara, jaką możemy pojąć, doświadczyć i odczuć na tym świecie...”

Oryginalny, łaciński tekst Cezarego mówi jednak zupełnie co innego. Tam, gdzie przetłumaczono jego słowa jako ogień czyśćca, mamy *ignis purgatońus,* ogień czyśćcowy, a tam, gdzie mówi się: „w czyśćcu”, nie ma w ogóle nic.[41]

W istocie Cezary powtarza to, co napisali przed nim Ojcowie Kościoła, a zwłaszcza święty Augustyn. W porównaniu z tym ostatnim wydaje się nawet pozostawać w tyle, gdyż ogień czyśćcowy jest dla niego po prostu ogniem sądu. Nie chodzi tu wcale o okres między śmiercią i zmartwychwstaniem. Jak słusznie mówi Pierre Jay: „Nie hołdujmy więc zbytnio idei ciągłego postępu w teologii. Cezary zachowuje jednak swe miejsce w prehistorii czyśćca, gdyż teksty źle interpretowane mają tyle samo znaczenia w historii, co pozostałe. Otóż teksty Cezarego przyciągnęły uwagę średniowiecznych klerków, gdyż przypisywano je świętemu Augustynowi: jako „autorytety augustyńskie” sformułowania biskupa z Arles przetrwają przez stulecia i pewnego dnia będą mogły być wykorzystane w sposób systematyczny przez teologów o zupełnie innych zainteresowaniach. Szukać się w nich będzie odpowiedzi na pytania o miejsce i czas trwania czyśćca.”

Prawdę mówiąc, w porównaniu z autentycznymi tekstami augustyńskimi Cezary wnosił w dwóch kwestiach dwa potwierdzenia, a w jednym z nich nawet uściślenie. W komentarzu do Psalmu 37 Augustyn orzekł, że „ogień czyśćcowy będzie straszniejszy niż wszystko, co człowiek może wycierpieć w tym życiu”. Cezary, jak widzieliśmy, powtarza tę opinię i przyczyni się w ten sposób do wykreowania przez ludzi średniowiecza przerażającego obrazu ognia czyśćcowego. Augustyn rozróżniał grzechy bardzo ciężkie, zwane przez niego *crimina*, prowadzące do piekła, i grzechy lekkie, nieistotne, którymi nie należało się zbytnio przejmować. Cezary podejmuje owo rozróżnienie i uściśla je. Pierwsze grzechy określa jako *crimina capitalia:* kiełkuje tu już idea grzechów głównych, których doktrynę skonsoliduje Grzegorz Wielki. Natomiast małe grzechy nadal nazywa *parm* (małe), *piotidiana* (powszednie), *minuta* (drobne), ale uważa, że właśnie za nie trzeba będzie pokutować w ogniu czyśćcowym — uściślenie, którego nie podał Augustyn.

Wraz z Cezarym cała atmosfera, w jakiej mówi się o losie umarłych i zaświatach, ulega zmianie. Sąd Ostateczny był jednym z ulubionych

tematów kaznodziejstwa Cezarego, chętniej też rozwodził się on nad czyśćcem niż nad zmartwychwstaniem czy rajem. Sam wyznaje w pewnym kazaniu, że słuchacze zarzucają mu nieustanne poruszanie tematów przerażających *(tam dura).* Jeszcze bardziej niż Augustyn stara się on przekonać wiernych o realności ognia wiecznego i srogości ognia doczesnego. Jak napisano, nawiedzał go ..obraz jego owieczek pozwanych przed wiecznego sędziego". Jego troska jest typową troską duszpasterza. Chce on wyposażyć wiernych w proste idee, recepty, elementarny bagaż. Dlatego też sporządza listy grzechów „głównych" i „drobnych", czego Augustyn nie zrobił. Całkiem słusznie tłumaczono tę postawę zbarbaryzowaniem ówczesnego społeczeństwa i religii. Jednakże owa niezaprzeczona barbaryzacja, fenomen znamionujący początek średniowiecza, jest czymś bardziej złożonym, niż się na ogół sądzi.

Odpowiedzialności za to obniżenie poziomu kulturowego i duchowego nie należy przypisywać samym tylko barbarzyńcom. Dostęp mas chłopskich, tych „barbarzyńców" wewnątrz świata rzymskiego, do religii chrześcijańskiej jest zjawiskiem co najmniej równie ważnym jak zjawisko osiedlania się najeźdźców i imigrantów przybyłych tam z zewnątrz. Jednym z oblicz tej „barbaryzacji" jest demokratyzacja. Tutaj sprawy stają się jeszcze bardziej skomplikowane. Przywódcy Kościoła głoszą religię egalitarną, chcą być do dyspozycji swych owieczek, podejmują wysiłek „otwarcia się na lud". W przeważającej większości są to jednak miejscy arystokraci przesiąknięci przesądami własnej klasy i ściśle związani ze swymi interesami ziemskimi. Pogarda dla wieśniaka i nienawiść do pogaństwa, brak zrozumienia przejawiany wobec obcych im zachowań kulturowych szybko okrzykniętych zabobonami prowadzi ich do głoszenia religii strachu. Chętniej zwraca się ona ku piekłu niż ku procesom łagodzenia kar. Ogień czyśćcowy, dyskretnie zapalony przez Ojców Kościoła, a zwłaszcza przez Augustyna, długo będzie się skrycie tlić, nie mogąc jasno zapłonąć w tym świecie pełnym braku bezpieczeństwa i prymitywnej walki o przetrwanie, gdzie płonie silniejszy ogień sądu, w mniejszym lub większym stopniu utożsamiany ze złowrogim żarem Gehenny.

OPOWIEŚCI O CZYŚĆCU NA ZIEMI:

GRZEGORZ WIELKI — OSTATNI OJCIEC CZYŚĆCA

Jednakże to właśnie w tych perspektywach eschatologicznych pewien papież, powodowany żarliwą gorliwością duszpasterską, ożywi płomień

czyśćcowy w dramatycznym kontekście ziemskim. Po Klemensie Aleksandryjskim, Orygenesie i Augustynie ostatnim „założycielem” czyśćca jest Grzegorz Wielki.

Grzegorz pochodził z wielkiej rzymskiej rodziny arystokratycznej. Przed i po swoim „nawróceniu”, czyli po przywdzianiu habitu zakonnego w klasztorze (miejskim), który zakłada w Rzymie na wzgórzu Caelius w jednej z willi rodzinnych, pełni wysokie funkcje. Jest więc prefektem miasta odpowiedzialnym za jego zaopatrzenie w nękanej przez Bizantyńczyków, Gotów, Longobardów i dżumę Italii, potem zaś apokryzjariuszem, to znaczy ambasadorem papieża przy cesarzu w Konstantynopolu. W roku 590 wstępuje na tron papieski w dramatycznych okolicznościach: Tyber podczas jednego ze swych straszliwych wylewów zatapia miasto pośród przerażających zjawisk; ludność dziesiątkuje zwłaszcza straszliwa epidemia dżumy (jeden z najsilniejszych porywów wielkiej pandemii, pierwszej epidemii dżumy zwanej justyniaóską, która od pół wieku pustoszy wówczas Środkowy Wschód, świat bizantyjski, Afrykę Północną i Europę śródziemnomorską). Grzegorz, podobnie jak Cezary, a nawet bardziej niż on z racji swej funkcji, osobowości i momentu dziejowego, stanie się pasterzem eschatologicznym. Przekonany o bliskości końca świata, angażuje się z pasją w wielkie dzieło ocalenia ludu chrześcijańskiego, z czego będzie musiał wkrótce zdać sprawę przed Bogiem. Pod adresem chrześcijan „z wewnątrz” mnoży zbawcze pouczenia, komentując Pismo, zwłaszcza proroków, wspierając mnichów medytacjami nad księgą Hioba, nauczając kler świecki w *Podręczniku duszpasterskim*, nawołując laików do życia w pełni zwróconego ku zbawieniu jako twórca oprawy liturgicznej (jest wielkim organizatorem procesji i ceremonii) i nauk moralnych. Ludom z zewnątrz daje misjonarzy: Anglicy powrócili do pogaństwa, wysyła więc do Canterbury misję, która rozpoczyna ponowny chrześcijański podbój Brytanii. Italczykom daje hagiografię, a spośród ojców italskich wyróżnia pewnego niedawno zmarłego mnicha, Benedykta z Monte Cassino, z którego uczyni jednego z wielkich świętych chrześcijaństwa. Dlaczego pośród tych chrześcijan, których należy zbawić, nie mieliby się znajdować możliwi do odzyskania zmarli? Eschatologiczna pasja Grzegorza przejawiać się będzie nawet po jego śmierci.[42]

Wkład Grzegorza Wielkiego w doktrynę czyśćca jest trojaki. W *Moralia in Job* podaje kilka uściśleń dotyczących geografii zaświatów. W

*Dialogach*, wnosząc również kilka wskazówek doktrynalnych, opowiada przede wszyst-

ry można by słusznie nazwać piekłem. Dlatego też apostoł Piotr mówi o aniołach apostatach strąconych z niebiańskiego pobytu w tę mroczną atmosferę: «Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd.» Jeśli więc z punktu widzenia szczytów nieba taką mroczną atmosferą jest piekło, z punktu widzenia atmosfery także i ziemia, będąca dla niej sferą dolną, może być nazwana głębią piekła; wtedy jednak z punktu widzenia wysokości ziemi także sfera piekła, która jest powyżej innych przybytków piekielnych, może zupełnie słusznie otrzymać miano głębi piekła, ponieważ czym powietrze jest dla nieba, a ziemia dla powietrza, tym owa górna sfera piekła jest dla ziemi.”[44]

Grzegorz, jako człowiek konkretny, interesuje się geografią zaświatów. Górne piekło, o którym mówi, stanie się Otchłanią Ojców, ale w XIII wieku, gdy czyściec już zaistnieje i gdy szukać się będzie odniesień do niego, teksty Starego Testamentu mówiące o głębokości piekła zostaną zinterpretowane w świetle egzegezy Grzegorza Wielkiego.

W księdze IV *Dialogów* Grzegorz Wielki omawia kilka fundamentalnych prawd chrześcijaństwa, w szczególności wieczność duszy, los w zaświatach, eucharystię, za pomocą anegdot — często wizji — nazywanych przez niego *exempla*. Zapowiadają one trzynastowieczne *exempla*, które spopularyzują wiarę w czyściec. O pośmiertnym losie niektórych zmarłych mówi za pośrednictwem trzech historii podzielonych na dwa rozdziały. Historie te są odpowiedziami na dwie kwestie doktrynalne, z których jedna dotyczy ognia czyśćcowego, a druga skuteczności wstawiennictw za zmarłych.

Diakon Piotr, fikcyjny rozmówca Grzegorza, pyta go najpierw: „Chciałbym się pouczyć, czy wierzyć należy, że po śmierci istnieje ogień czyśćcowy.”[45] Grzegorz odpowiada mu przede wszystkim dogmatycznym wykładem opartym na tekstach biblijnych[46], z których najważniejszy jest fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian dotyczący losu rozmaitych dzieł ludzkich. Pierwsze cytaty wydają się dowodzić, że na Sądzie Ostatecznym ludzie ukażą się w takim stanie, w jakim byli w chwili śmierci. Jednakże tekst Pawła sugeruje, że „wierzyć należy, że za pewne lekkie winy istnieje przed Sądem oczyszczający[15] ogień”. Następnie Grzegorz podaje przykłady tej kategorii „małych, bardzo małych

grzechów”: gadatliwość, nieumiarkowany śmiech, przywiązanie do dóbr prywatnych, które to przewiny, popełnione świadomie lub bezwiednie, choć są lekkie, obciążają jednak ich sprawców po śmierci, jeśli nie uwolnili się od nich w tym życiu.[47] Natomiast Paweł, mówiąc, iż ktoś budował z żelaza, spiżu lub ołowiu, to znaczy popełnił „grzechy większe i dlatego twardsze”, miał na myśli to, że nie będą one mogły zostać zniweczone przez ogień, w przeciwieństwie do tych, które są z drewna lub ze słomy, to znaczy „grzechów maleńkich, bardzo lekkich”. Jednakże owa destrukcja



małych grzechów przez ogień będzie mogła się dokonać po śmierci tylko wtedy, gdy zasłużyło się na to za życia dzięki dobrym uczynkom.

Grzegorz pozostaje więc przy bardzo augustyńskiej koncepcji, kładąc jednak akcent na grzechy „lekkie, małe, drobne”, których naturę określa bliżej, a działanie ognia umiejscawia wyraźnie po śmierci, wykluczając tu oczyszczające działanie utrapień ziemskich, ku czemu skłaniał się Augustyn.

Nowością jest przede wszystkim ilustrowanie wykładu anegdotą. „Gdy byłem jeszcze młody i nosiłem świeckie szaty, słyszałem od starszych mężów, którzy o tym wiedzieli.” Paschazjusz, diakon Stolicy Apostolskiej, autor pięknego dzieła o Duchu Świętym, wiódł świątobliwe życie, rozdawał jałmużny i gardził samym sobą. Jednakże w czasie schizmy, która od 498 roku na przeszło dziesięć lat przeciwstawiła sobie dwóch papieży — Symmacha i Wawrzyńca — Paschazjusz z uporem opowiadał się za „fałszywym” papieżem Wawrzyńcem. Po śmierci Paschazjusza pewien egzorcysta* dotknął jego dalmatyki położonej na trumnie i natychmiast został uratowany. Dość długo po jego śmierci German, biskup Kapui (prawdopodobnie między 516 i 541 rokiem), udał się na kurację do zdroju Augulum w Abruzzach, koło obecnej Citta San Angelo. Jakież było jego zdziwienie, gdy w pomieszczeniach łazieb- nych spotkał Paschazjusza. Zapytał go, co tam robi. Paschazjusz odparł: „Nie z innej przyczyny zostałem skazany na pobyt w tym miejscu kary *(in hoc poenali loco)*, że trzymałem się stronnictwa Wawrzyńca przeciw Symmachowi. Proszę cię jednak, abyś prosił za mną Pana, a po tym poznasz, że zostałeś wysłuchany, jeśli przy swym powrocie tu mnie nie znajdziesz.” German pomodlił się więc żarliwie, a powróciwszy po kilku dniach, nie znalazł już Paschazjusza w tym miejscu. Paschazjusz, dodaje Grzegorz, mógł po śmierci zostać

oczyszczony ze swego grzechu dlatego, że zgrzeszył jedynie z niewiedzy, a także dlatego, że dzięki czynionym przez niego za życia hojnym iałmużnom zasłużył na wybaczenie.

Drugie teoretyczne pytanie postawione Grzegorzowi przez Piotra dotyczy wstawiennictw za zmarłych.

„Piotr: Co więc duszom zmarłych może pomóc?

Grzegorz: O ile winy są takie, że mogą być darowane, to zwykle duszom i po śmierci bardzo pomaga ofiara zbawczej Hostii, tak że niekiedy same dusze zmarłych zdają się ją wypraszać. Wspomniany biskup Feliks zapewnia, ze dowiedział się o następującym zdarzeniu od pewnego czcigodnego kapłana, który żył jeszcze przed dwoma laty w diecezji Centumcella i był przełożonym kościoła błogosławionego* Jana w miejscowości zwanej Taurania. Kapłan ten, o ile stan zdrowia koniecznie tego wymagał, zwykle udawał się do kąpieli w miejscu, gdzie gorące wody bardzo parują. Gdy tam któregoś dnia się udał,

zastał nieznajomego, który był gotowy go obsłużyć. Ten zdjął mu z nóg obuwie, przyjął szaty, wychodzącemu z gorącej kąpieli podał ręcznik[16] iw ogóle świadczył mu wszelkie usługi z wielkim oddaniem. Gdy się to częściej powtarzało, kapłan ów, wybierając się któregoś dnia do kąpieli, namyśliwszy się, tak powiedział do siebie: «Nie mogę być niewdzięczny względem tego męża, który przy kąpieli pomaga mi tak usłużnie, muszę koniecznie zanieść mu coś w podarunku.» Wziął więc z sobą dwa ofiarne chleby w formie koron. Przyszedłszy do kąpieli, zastał owego człowieka i, jak zwykle, pozwolił, aby go we wszystkim obsłużył. Wykąpał się i gdy, ubrawszy się, chciał wyjść[17], to, co z sobą przyniósł, wręczył owemu mężowi, który go obsługiwał, i prosił, aby łaskawie przyjął, co z miłością mu ofiaruje. On jednak z głębokim smutkiem mu odpowiedział: «Dlaczego, ojcze, mi to dajesz? Ten chleb jest święty, pożywać go nie mogę. Ja, którego widzisz, byłem tu kiedyś właścicielem tego miejsca. Za moje grzechy po śmierci zostałem tu przysłany. Jeśli jednak chcesz mi pomóc, wszechmogącemu Bogu ten chleb za mnie ofiaruj, aby wyjednać mi przebaczenie mych grzechów. Poznasz, że zostałeś wysłuchany, jeśli, przybywszy tu do kąpieli, mnie nie zastaniesz.)) Po tych słowach zniknął i ten, który zdawał się być człowiekiem, przez to zniknięcie okazał, że był duchem. Ów kapłan przez cały tydzień za niego pokutował[18], codziennie zbawczą Hostię za niego składał w ofierze, a gdy potem znowu udał się do kąpieli, już go nie zastał. To okazuje, jak bardzo duszom pomaga składanie

świętej Ofiary”[48], ponieważ duchy zmarłych same proszą o nią żywych i wskazują, po jakich znakach można poznać, że zostały uwolnione.

Do historii tej Grzegorz natychmiast dorzuca inną. Zdarzyła się ona w jego własnym klasztorze przed trzema laty. Żył tam mnich imieniem Justyn, biegły w dziedzinie medycyny. Justyn zapadł na śmiertelną chorobę; opiekował się nim jego rodzony brat Kopiosus, również medyk. Justyn zwierzył mu się, że ukrył trzy złote monety, ten zaś uznał, że musi powiadomić o jego czynie mnichów.

Znaleźli oni złote monety ukryte w medykamentach. Donieśli o tym Grzegorzowi, który uniósł się gniewem, gdyż według reguły klasztoru mnisi wszystko musieli mieć wspólne. Wzburzony Grzegorz zaczął rozmyślać, czy mógłby zrobić coś korzystnego i dla „oczyszczenia” umierającego, i dla zbudowania mnichów. Zabronił więc mnichom odpowiadać na wołanie umierającego, gdyby ten wzywał ich do siebie, a Kopiosusowi kazał powiedzieć bratu — chcąc doprowadzić do tego, by Justyn okazał skruchę w chwili śmierci — że mnisi, dowiedziawszy się o jego postępku, powzięli do niego odrazę. Po śmierci zaś jego ciało nie zostanie pogrzebane na cmentarzu, ale wrzucone do dołu gnojowego, a mnisi cisną nań trzy złote monety krzycząc: „Pieniądze twoje niechaj pójdą wraz z tobą na zatracenie!” Wszystko stało się zgodnie z jego przewidywaniami. Zastraszeni mnisi uniknęli wszelkiego nagannego działania. Trzydzieści dni po śmierci Justyna Grzegorz zaczął ze smutkiem myśleć o mękach, jakie musiał cierpieć zmarły, i nakazał, aby przez trzydzieści następnych dni codziennie odprawiać mszę w jego intencji. Po trzydziestu dniach Justyn ukazał się nocą swemu bratu i powiedział mu, że do tego dnia cierpiał męki, ale teraz przyjęty już został do wspólnoty (wybrańców). Dowodziło to jasno, że zmarły uniknął męki dzięki zbawczej Hostii.[49]

Pełen gorliwości duszpasterskiej Grzegorz Wielki należycie pojął dwa wymogi zbiorowej psychiki wiernych: konieczność autentycznych świadectw pochodzących od wiarygodnych świadków oraz potrzebę dokładniejszej lokalizacji kar czyśćcowych.

Co się tyczy pierwszej kwestii, historie przytaczane przez Grzegorza są tym ważniejsze, że staną się modelem anegdot, za pomocą których Kościół rozpowszechni w XIII wieku wiarę w zaistniały nareszcie i dokładnie określony czyściec. Implikują one możliwość skontrolowania prawdziwości takiej historii: wskazanie wiarygodnego informatora, określenie czasu i miejsca. Operują też pewnym schematem zdolnym przekonywać na dwóch innych planach: atrakcyjnością opowieści, urokiem narracji, intrygą, barwnymi szczegółami, „suspensem", frapującym rozwiązaniem, uwiarygodnieniem namacalności elementu nadprzyrodzonego, wizją i weryfikacją dokonanego przez żywych skutecznego czynu. Wszystko to odnajdziemy w wierze w prawdziwy czyściec, wraz z naturą więzów między żywymi i umarłymi, która sprawia, że umarłych można z czyśćca wybawić. Proszonymi o skuteczne wstawiennictwo żywymi muszą być ludzie bliscy, złączeni pokrewieństwem lub więzią duchową ze zmarłymi podlegającymi oczyszczeniu. W anegdotach tych znajdujemy też afirmację triady wstawiennictw: modlitw, jałmużn, a przede wszystkim ofiary eucharystycznej.

Drugim oryginalnym pomysłem Grzegorza jest usytuowanie, w dwóch z trzech cytowanych tu historii, miejsca ekspiacji na ziemi. Prawdę powiedziawszy, miejsce to zdumiewające, gdyż są nim łaźnie. Grzegorz posługuje się tu chwytem wręcz genialnym: wybór tego rzymskiego arystokraty pada na jedną z podstawowych budowli istniejącej wciąż jeszcze cywilizacji rzymskiej, w całym tego słowa znaczeniu centrum starożytnej higieny i życia towarzyskiego. Ów chrześcijański biskup wybiera następnie miejsce, gdzie przemien- ność kolejnych ciepłych i zimnych kąpieli odpowiada strukturze miejsc czyśćcowych, począwszy od najdawniejszych religii, których chrześcijaństwo było spadkobiercą. Wreszcie w owym konglomeracie tego, co nadprzyrodzone, i tego, co powszednie, gdzie łaziebni są zjawami, a pary termiczne wyziewami zaświatów, objawia się wielki temperament imaginacyjny.

Rzecz paradoksalna: ów najważniejszy wkład Grzegorza w genezę czyśćca zostanie w XIII wieku wyrugowany właśnie przez to nowe wierzenie. Grzegorz uwierzytelnił ideę o możliwości odbywania

czyśćcowej pokuty na ziemi, w miejscach popełnienia grzechu, które stawały się miejscami kar: karanym było się tam, gdzie się zgrzeszyło, podobnie jak właściciel term powrócił nie w te rejony, gdzie popełniał zbrodnie, ale gdzie dopuszczał się zaledwie błahych grzeszków, na „miejsce karne” *(in hoc loco poenali).* Autorytet Grzegorza sprawi, że idea czyśćca na ziemi egzystować będzie jeszcze po narodzinach „prawdziwego” czyśćca, lecz tylko jako mało prawdopodobna hipoteza, swego rodzaju ciekawostka rodem z przeszłości. Wspomną o niej Tomasz z Akwinu i Jakub z Voragine w *Złotej legendzie.* W XIII wieku sprawa lokalizacji czyśćca została jednak definitywnie rozstrzygnięta: jego teatrem nie są powszednie miejsca ziemskie, lecz przestrzeń specjalna, kraina zaświatów. Zmarli z czyśćca już tylko chwilowo będą mogli powracać na ziemię, by wstrząsnąć sumieniem żywych. Aktywność ziemska zostanie im surowo wzbroniona. Czyściec stanie się miejscem zamknięcia zjaw.

Ostatni założyciel czyśćca — Grzegorz — przypisuje jednak temu wierzeniu bardzo drugorzędne znaczenie. Istotne pozostaje dla niego to, że w dniu Sądu będą istnieć już tylko dwie kategorie zmarłych: wybrani i potępieni. Każda kategoria na dwa możliwe sposoby dostąpi swego losu wiecznego, bezpośrednio lub pośrednio po Sądzie, w chwili zmartwychwstania. „Jedni są sądzeni i giną, drudzy nie są sądzeni, ale także giną [natychmiast]. Jedni są sądzeni i panują, inni nie są sądzeni, ale także panują [natychmiast].”

W rozdziale XXXVII* księgi IV *Dialogów* Grzegorz Wielki dokonuje opisu czyśćca już nie ziemskiego, ale w zaświatach. Niejaki Stefan umiera niespodziewanie w Konstantynopolu i jego ciało, w oczekiwaniu na zabalsamowanie, pozostaje przez całą noc bez pochówku, dusza zaś zostaje uniesiona do piekieł, gdzie odwiedza liczne miejsca. Kiedy jednak staje przed Szatanem**, ten mówi, że pomylono się co do zmarłego. Oczekuje on innego Stefana, z zawodu kowala, i pierwszy Stefan powraca do życia, a kowal umiera. Stefan zmarł podczas epidemii dżumy w 590 roku. Z kolei pewien ranny żołnierz, który był przez niedługi czas nieżywy, a potem ożył, odwiedza podczas tej krótkiej chwili piekło i dokonuje jego szczegółowego opisu, zrelacjonowanego później Grzegorzowi. Zobaczył on „most, pod którym płynęła czarna, ciemna rzeka, a z niej wydobywały się nie do zniesienia smrodliwe opary”: przechodziło się po nim na urocze łąki, gdzie rosły kwiaty, a ludzie ubrani na biało przechadzali się pośród miłych woni; były tam domy pełne światła, niektóre zbudowane ze złota. Nad brzegami

rzeki stało kilka przybytków; jedne z nich spowite były smrodliwym oparem, inne zaś pozostawały poza jego zasięgiem. Most stanowił próbę: jeśli chciał go przekroczyć niesprawiedliwy, spadał w ciemną i cuchnącą rzekę, sprawiedliwi zaś przebywali go bez przeszkód i docierali do miejsc przyjemnych. Stefan także wspominał* o tym moście i opowiadał, że gdy chciał po nim przejść, pośliznął się i spadł, zagłębiając się w wodę do połowy ciała. Straszliwi czarni mężowie wyłaniający się z toni ściągali go za biodra ku dołowi, podczas gdy bardzo piękni biali mężowie ciągnęli go w górę za ramiona. Podczas tej walki przebudził się. Zrozumiał sens swej wizji, gdyż z jednej strony ulegał często pokusom ciała, z drugiej zaś rozdawał hojne jałmużny: rozwiązłość ciągnęła go w dół, a dobroczynność ku górze. Odtąd najzupełniej odmienił swe życie.

Ostatnia (lub prawie, jak zobaczymy...) część akt czyśćca znajduje się w rozdziale XXXI** księgi IV *Dialogów.* Grzegorz relacjonuje historię, która dotyczy piekła, ale później odegra pewną rolę w historii czyśćca. Przytacza on opowieść niejakiego Juliana, życzliwego „obrońcy" Kościoła rzymskiego, zmarłego przed siedmioma laty. Za czasów króla Teodoryka (który zmarł w 526 roku) pewien krewny Juliana, po ściągnięciu podatków na Sycylii, w drodze powrotnej znalazł się wskutek katastrofy morskiej na brzegu wyspy Lipari i polecił się modlitwom żyjącego tam sławnego pustelnika. Ten rzekł do rozbitka: „Czy wiecie, że król Teodoryk umarł?", a widząc niedowierzanie swego rozmówcy, uściślił: „Wczoraj, o godzinie dziewiątej, między papieżem Janem i patrycjuszem Symmachem, bez pasa i obuwia, ze związanymi rękami, przyprowadzono go i wtrącono do tego pobliskiego krateru Wulkana." Powróciwszy do Italii, krewny Juliana dowiedział się o śmierci Teodoryka, a ponieważ ten niesłusznie spowodował śmierć papieża Jana ipatrycjusza Symmacha, krewnemu wydało się zrozumiałe, że władca posłany został w ogień (wieczny) przez tych, których prześladował.

Legendarną karę Teodoryka zaklasyfikować należy jako przykład wykorzystania zaświatów w polityce.

Grożenie przywódcy świeckiemu karami w zaświatach stało się bowiem potężnym instrumentem w rękach Kościoła. Ukazywanie sławnego zmarłego w ogniu kary nadaje tej groźbie wartość dowodową i niezrównaną wyrazistość. Wyobrażenia związane z zaświatami okazały się bronią polityczną. Jednakże Grzegorz Wielki dysponował tylko piekłem. Tą

najgroźniejszą bronią można było się posługiwać jedynie w przypadkach ekstremalnych. Czyściec pozwoli na modulowanie groźby.

Wizja powyższa zawiera jeszcze jeden prekursorski element, owo wtrącenie króla-prześladowcy chrześcijan do ognia piekła w wulkanie, i to w dodatku na Sycylii. Średniowiecze przypomni sobie o tym ognistym otworze, w którym będzie usiłowało dopatrywać się jednego z otworów wejściowych czyśćca.

Wczesne średniowiecze:
stagnacja doktrynalna i bogactwo wizji

Między Grzegorzem Wielkim a wiekiem XII — czyli przez pięć stuleci — nie ma postępu w kształtowaniu się czyśćca. Ogień jednak obecny jest zawsze i choć na planie teoretycznym brak tu nowatorstwa teologicznego, to w ramach wizji, imaginacyjnych podróży w zaświaty oraz w dziedzinie liturgii wyłania się przestrzeń sposobna do pomieszczenia ognia czyśćcowego, a relacje między żywymi i zmarłymi zacieśniają się.

Dlaczego więc należy interesować się tą epoką, w której w koncepcji zaświatów nic wielkiego się nie dzieje?

Czynię to nie tylko dlatego, by nie uchybić tradycji chronologicznego wykładu. Wprost przeciwnie, pragnąłbym tutaj wykazać, że czas historii ani nie ulega jednolitemu przyspieszeniu, ani fmalizacji. W naszej dziedzinie te pięć wieków to długi okres pozornej stagnacji w refleksji nad zaświatami.

Czytelnik może wskutek tego paść ofiarą podwójnego nieporozumienia.

Przyczyną pierwszego z nich może być pozorna gmatwanina przytoczonych teksów. Będę się bowiem powoływać zarówno na kilka wielkich nazwisk ówczesnej myśli chrześcijańskiej, jak Alkuin, Jan Szkot Eriugena, Hraban Maur, Rateriusz z Werony, Lanfranc, którzy nie dorzucili tu nic istotnego, ale których lakoniczność wydaje się znamienna, oraz na teksty drugo- i trzeciorzędne, które lepiej ukażą to, co nadal trwa, a niekiedy nawet ulega pewnemu ożywieniu. Jedne i drugie na swój sposób dokumentują stan myśli o zaświatach.

Czytelnik będzie mógł także odnieść wrażenie, że cechuje mnie pewna szkodliwa skłonność do akcentowania w owej heterogenicznej masie tekstów jedynie tego, co wydaje się prefiguracją czyśćca, jak gdyby jego koncepcja nieodwołalnie się jednak kształtowała, mimo pozorów stagnacji. Zaświaty z tego okresu są jedynie zwiastunami czyśćca; wcale nie sądziłem, iż powinienem rozwodzić się nad tymi tekstami, bez wyjątku

dosyć przeciętnymi, lecz byłem zdania, iż należało odnotować to, co nawiązywało do przyszłego

czyśćca, niezależnie od tego, czy chciano odwracać się do niego plecami, czy też obwieszczać jego istnienie. Kiedy z jakiegoś zdumiewającego tekstu, jak na przykład wizja Wettiego, wyłania się inny świat pełen wciekłości i zgiełku, w którym jednak przyszły czyściec wcale się nie objawia, nie omieszkałem zrelacjonować tego w miarę szczegółowo, gdyż chodzi mi przede wszystkim o ukazanie, w jaki sposób funkcjonował we wczesnym średniowieczu zespół wyobrażeń związanych z zaświatami.

Zresztą ów długi okres wcale nie jest tylko i wyłącznie negatywny, jeśli chodzi o nasz temat.

Możemy prześledzić, jak formował się wtedy materiał imaginacyjny, zobaczyć, jak wzbogaca się lub wyklarowuje. Nawet w tekście liczącym zaledwie kilka linijek, którym jest wizja Sunniulfa u Grzegorza z Tours, widzimy, jak wrasta w pamięć obraz męki czyśćcowej polegającej na zanurzaniu się ciał do rozmaitej wysokości czy też obraz wąskiego mostu. Pojawia się z kolei obraz, który nie odniesie sukcesu: wizja zaświatów jako ula, gdzie dusze zmarłych wirują i tłoczą się niby pszczoły.

Dostrzegamy też, jak poszczególne jednostki wyobrażeniowe zaczynają układać się w pewien system. U Bedy Fursa wynosi ze swej podróży w zaświaty piętno fizyczne, które stanie się później dowodem istnienia czyśćca, gdzie można powracać — wierzenie to jeszcze pod koniec XIX wieku dawało impuls do zbierania przedmiotów, które dzisiaj można zobaczyć w rzymskim Museo del Purgatorio. W wizji Drythelma, również u Bedy, elementy geografii zaświatów tworzą łącznie pewne itinerarium, logicznie ukierunkowany ciąg miejsc.

Gdzieniegdzie pojawiają się wreszcie pierwsze teologiczne lub moralne definicje, na przykład w odniesieniu do typologii grzechów.

Powstaje zwłaszcza, niemalże bez przerwy, cały ciąg wizji i podróży w zaświaty pełen reminiscencji apokaliptycznych, ale naznaczony piętnem monastycznym i przeznaczony dla nowego audytorium, bardziej żądnego malowni- czości niż iluminacji. To właśnie wionie tych pejzaży, wpisujących się w pamięć duchownych i wiernych, będzie się musiał ulokować czyściec.

Czasy karolińskie (w szerokim znaczeniu) są także okresem wielkiego odrodzenia liturgicznego. Czy liturgia zmarłych przechodzi wtedy transformacje związane z nowymi koncepcjami zaświatów i losu zmarłych?

## AUGUSTYŃSKIE ZAŚWIATY TRZECH HISZPANÓW

Jeśli chodzi o prace egzegetyczne i dogmatyczne, gdzie aluzje do przyszłego czyśćca spotykamy w odniesieniu do czasów ostatecznych i ognia czyśćcowego bądź w odniesieniu do wstawiennictw za zmarłych, zwrócę najpierw uwagę na trzech biskupów hiszpańskich z VI—VII wieku: Tajona z Saragossy, sławnego Izydora z Sewilli, jednego z ojców kultury średniowiecznej, i Juliana z Toledo.

W rozdziale XXI księgi V swych *Sentencji* (PL, 80, 975), Tajo z Saragossy, komentując tekst Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, powtarza w kilku linijkach nauki Augustyna i Grzegorza Wielkiego, nie wymieniając ich imion: „Jakkolwiek by się rozumiało to, co pisał wielki kaznodzieja o ogniu utrapień doczesnych, można jednak odnieść jego słowa do ognia przyszłego oczyszczenia, uważnie się zastanawiając nad tym, co powiedział o możności zbawienia przez ogień nie wtedy, gdy na tej podstawie budowano z żelaza, Spiżu lub ołowiu, to znaczy grzechów ciężkich *(peccata majora*), ale z drewna, trawy lub słomy, to znaczy grzechów małych (*minima*) i bardzo lekkich (*levissima*), które ogień łatwo pochałania. Ale trzeba wiedzieć, że nie dostąpi się oczyszczenia nawet z małych grzechów, jeśli nie zasłużyło się na to za życia dobrymi uczynkami.”

Izydor z Sewilli poruszał ten problem w traktacie *De ecclesiasticis officiis* (O obowiązkach kościelnych), zwłaszcza w odniesieniu do wstawiennictw. Cytując werset z Mateusza o przebaczeniu grzechów w przyszłym wieku (Mt 12, 32) i tekst świętego Augustyna o czterech rodzajach ludzi *{O państwie Bożym* XXI, 24) twierdzi, że niektórym grzechy będą wybaczone i „oczyszczone przez

* ' ' ' 55 1

ogień czysccowy .

Julian z Toledo jest spośród tych trzech prałatów najbardziej dla nas interesujący. Przede wszystkim to autentyczny teolog; prócz tego jego *Prognosticon* jest prawdziwym, szczegółowym traktatem eschatologicznym. Całą drugą jego księgę poświęcił on stanowi dusz zmarłych przed zmartwychwstaniem ciał. Jego myśl wcale nie jest jednak nowatorska i w zasadzie opiera się na Augustynie.

Rozróżnia on dwa raje i dwa piekła. Dwa raje to raj ziemski i niebiański, który, jak sądzili Ambroży, Augustyn i Grzegorz, jest tym samym, co łono Abrahama. Są także dwa piekła, jak nauczał święty Augustyn, ale zmienił

on swą doktrynę (Julian przejawia tu zmysł krytyczny i historyczny). Początkowo sądził, że istnieje piekło na ziemi i piekło pod ziemią, potem — komentując historię o ubogim Łazarzu i złym bogaczu — spostrzegł, że oba piekła były raczej pod ziemią, jedno wyżej, drugie niżej. „A zatem — konkluduje Julian — są być może dwa piekła: w jednym spoczęły dusze świętych, w drugim mękom podlegają dusze bezbożników." Potem, także powołując się na świętego Augustyna, wyjaśnia, posługując się również argumentami filologicznymi, dlaczego uważa się, że piekła leżą pod ziemią.

Następnie przytacza rozmaite opinie na temat tego, czy dusze świętych (doskonałych sprawiedliwych) idą po śmierci prosto do nieba, czy też pozostają w pewnych „zbiornikach". Wskutek zstąpienia Chrystusa do piekieł te ostatnie zostały zamknięte, a sprawiedliwi idą bezpośrednio do nieba. Podobnie dusze niesprawiedliwych od razu udają się do piekła, z piekła zaś nie wychodzi się nigdy. Dygresja uściśla, że po śmierci ciała dusza nie jest pozbawiona czucia i, powołując się znów na świętego Augustyna *{De Genesi ad litteram*, XII, 33), Julian twierdzi, że dusza ma „podobieństwo ciała" *(similitudo corporis*), które pozwala jej odczuwać ulgę lub męki. W ten sposób dusza może być nękana ogniem cielesnym. To właśnie dzieje się w piekle, ale nie wszyscy potępieńcy cierpią w ten sam sposób: ich męka jest proporcjonalna do ciężaru winy, podobnie jak na ziemi żywi bardziej lub mniej cierpią od żaru słońca. I wreszcie trzeba wierzyć, jak nauczali Paweł, Augustyn i Grzegorz, że po śmierci istnieje ogień oczyszczający. Za pomocą określeń zaczerpniętych z Grzegorza Wielkiego Julian wyjaśnia, że ogień ten oczyszcza z grzechów małych i minimalnych, takich jak ciągła gadatliwość, nieposkromiony śmiech, zbytnie przywiązanie do poszczególnych dóbr. Ogień ten jest straszniejszy niż wszelki ból ziemski i skorzystać można z niego tylko wtedy, gdy zasłużyło się na to dobrymi uczynkami. Ów ogień oczyszczający różni się od wiecznego ognia Gehenny i będzie się mu podlegać przed Sądem Ostatecznym, a nie po nim — a Augustyn sądzi nawet, że jego początkiem mogą być cierpienia doczesne. Podobnie jak potępieńcy męczeni są proporcjonalnie do ciężaru ich grzechów, tak samo oczyszczani pozostają w ogniu tylko przez czas proporcjonalny do ich niedoskonałości. Skala odpowiedniości wyraża się tu nie intensywnością kary, ale czasem jej trwania, „w zależności od tego, czy bardziej lub też mniej miłowali nietrwałe dobra, będą wcześniej lub później zbawieni".

Jest to najjaśniejszy i najpełniejszy wykład wczesnośredniowieczny o przyszłym czyśćcu powstały na osnowie tekstów biblijnych — zwłaszcza nowote- stamentowych — i patrystycznych.[2]

INNE „BARBARZYŃSKIE” ZAŚWIATY

Świadectwa pochodzące z różnych „barbarzyńskich” regionów świata chrześcijańskiego i wywodzące się zarówno z kręgów hierarchii kościelnej, jak i ze środowiska monastycznego dowodzą zainteresowania nowych chrześcijan zaświatami, nie wnosząc tu jednak większej oryginalności.

# W IRLANDII

Przez długi czas sądzono, że autorem *Księgi o porządku stworzeń* (Liber de ordine creaturarum) był Izydor z Sewilli. Manuel Diaz y Diaz wykazał niedawno, że napisał ją nieznany irlandzki autor z VII wieku. Jest to traktat oparty na Księdze Rodzaju; mowa w nim o Bogu, stworzeniach duchowych i stworzeniach cielesnych. Cztery ostatnie rozdziały poświęcone są *naturze ludzi* (rozdz. XII), *rozmaitości grzeszników i miejscu kar* (rozdz. XIII), *ogniu czyśćcowemu* (rozdz. XIV) i *życiu przyszłemu* (rozdz. XV).

Można więc odnieść wrażenie, że autor traktatu ma trójdzielną wizję zaświatów: piekło, „czyściec", raj. Ale podział ten istnieje tylko w niektórych rękopisach, a gdy się czyta całość tekstów, nie wydaje się on tak wyraźny.[3] Przede wszystkim archaiczna koncepcja autora traktatu praktycznie wyklucza ideę trójdzielnych zaświatów. Na samym początku rozdziału o różnej kondycji grzeszników wykłada on swe idee. Są dwie wielkie kategorie grzeszników: ci, których grzechy (*crimina*) mogą być oczyszczone przez ogień sądu, i ci, których dotknie kara ognia wiecznego. Pośród tych ostatnich niektórzy ulegną potępieniu natychmiast, bez sądu, inni zaś po sądzie. Ogień jest więc ogniem sądu, przedtem go nie ma. Ten pogląd potwierdzony jest w rozdziale XIV

„Wieczystej ochłody" (*refrigeńum aetemum*) dostąpią po oczyszczeniu ci, którzy dopełnią tego, co później otrzyma nazwę miłosiernych uczynków. Zostaną ochrzczeni przez ogień, podczas gdy innych trawić będzie ogień nieugaszony. Egzegeza Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian pozwala autorowi *Liber* sprecyzować rodzaj grzechów, które określa jedynie przez negację jako „te, które nie są bardzo szkodliwe, choć niezbyt chwalebne": „zbyt częste pożycie małżeńskie, nawet w ramach prawego związku, obżarstwo, skrajna przyjemność czerpana z błahostek, gniew posunięty aż do niepowściągliwości w mowie, nadmierne oddanie sprawom osobistym, nieuwaga podczas modlitw, późne wstawanie, zbyt głośny śmiech, zbyt długie spanie, zatajanie prawdy, plotkarstwo, upieranie się przy błędzie, branie fałszu za prawdę w sprawach, które nie dotyczą wiary, nieobowiązkowość, niechlujny ubiór".[4] Oto grzechy, które niezaprzeczalnie mogą ulec oczyszczeniu przez ogień. Ostatnia uwaga: ów czyśćcowy ogień

jest boleśniejszy i straszniejszy od jakiejkolwiek wyobrażalnej męki na ziemi.

Na początku VII wieku irlandzki święty Kolumban (zmarły w 615 roku), krzewiciel monastycyzmu na kontynencie, streścił poglądy na egzystencję ludzką od narodzin do wieczności; jest tam miejsce na ogień, który — choć się go tak nie określa — był jeśli nie ogniem czyśćcowym, to przynajmniej ogniem próby, gdyż sytuował się przed sądem, ale, jak się zdaje, między zmartwychwstaniem a sądem.

„Oto przebieg nędznego ludzkiego żywota: z ziemi, na ziemi, w ziemi, *z ziemi w ogień, z ognia na sąd*, z sądu w Gehennę albo do życia [wiecznego]: w istocie stworzony zostałeś z ziemi, depczesz ziemię, pójdziesz do ziemi, powstaniesz z ziemi, poddany będziesz próbie ognia, czekać będziesz na sąd, a po nim udziałem twoim staną się wieczne męczarnie albo wieczne królestwo.” Mówi on także o nas — ludziach, którzy „stworzeni z ziemi, po

krótkim na niej pobycie prawie natychmiast wracamy do niej, a potem po raz drugi, na rozkaz Boga, oddani i wyrzuceni przez nią, będziemy u końca czasów musieli przejść przez ogień, który w sposób szczególny rozpuści ziemię i błoto; a czyśmy są ze złota, ze srebra czy też z innego użytecznego materiału ziemskiego, po wytopieniu fałszywej monety on to ukaże”.[5]

# W GALII

W pewnej homilii sławny święty Eligiusz, biskup Noyon (zmarły w 659 roku), po kolejnym wyjaśnieniu różnicy między grzechami śmiertelnymi (i*crimina capitalia*) a grzechami drobnymi *(minuta peccata)* i stwierdzeniu, że mała jest szansa, aby nawet hojne, codzienne jałmużny wystarczały do odkupienia grzechów śmiertelnych, przypomina o dwu sądach i ogniu czyśćcowym:

„W istocie czytamy w Piśmie Świętym, że są dwa sądy: jeden przez wodę potopu (Rdz 7); ten stanowił zapowiedź chrztu, który nas obmył z wszystkich grzechów (1 Kor 3); i drugi, przyszły, co dokona się przez ogień, kiedy Bóg przybędzie na Sąd, o którym Psalmista powiada: «Bóg nasz przybył i nie milczy: przed Nim ogień trawiący, wokół Niego szaleje nawałnica» (Ps 50, 3); jako nawałnica bada tych, których pochłania ogień. Obmyjmy się z wszelkiego brudu ciała i ducha, a ogień wieczny ani też ów ogień przejściowy nas nie spali; o tym to ogniu sądu Bożego Apostoł powiada: «okaże się [dzieło każdego] w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest» (1 Kor 3, 13). Ani chybi mówi on tu o ogniu czyśćcowym. Bezbożnicy, święci i sprawiedliwi odczują ów ogień w sposób odmienny. Po męce tego ognia bezbożnicy strąceni zostaną w płomienie ognia wiecznego; święci, którzy zmartwychwstaną w swym ciele bez śladu jakiegokolwiek grzechu, gdyż budują na fundamencie, jakim jest Chrystus, ze złota, srebra i drogich kamieni (to znaczy: błyszczący sens wiary, jaśniejąca mowa zbawienia i cenne dzieła), zatriumfują nad tym ogniem tym łatwiej, im czystsza była ich wiara w miłość i przestrzeganie nakazów Chrystusa. Pozostaną więc tylko sprawiedliwi winni małych grzechów; ci budowali na fundamencie, jakim jest Chrystus, z trawy, drewna, słomy, co oznacza różnorodne lekkie grzechy, dlatego nie okażą się jeszcze godnie oczyszczonymi i nie będą godnymi chwały państwa niebiańskiego. Po przejściu przez ten ogień, gdy już dzień Sądu Ostatecznego się dopełni, każdy, wedle swych zasług, zostanie albo potępiony, albo ukoronowany. O tym więc dniu, bardzo drodzy bracia, myśleć musimy gorliwie...”[6]

Tekst ten godny jest uwagi wskutek podziału ludzkości na trzy, a nie na cztery kategorie, jak w tradycji augustyńskiej. Ale interesuje nas on tutaj przede wszystkim dlatego, że wyraża „archaiczną” koncepcję ognia

czyśćcowego, który umiejscawia w obrębie Sądu Ostatecznego, czyli w przeciągu

jednego, długiego dnia. Co więcej, Eligiusz wydaje się pozostawiać ogniowi troskę o podział na świętych, bezbożników i sprawiedliwych, a więc tej ostatniej kategorii nie gwarantuje raju po próbie. „Zawieszenie” będzie więc trwało aż do końca.

# W GERMANII

Interesujące są instrukcje dane około 732 roku przez papieża Grzegorza III świętemu Bonifacemu, gdy ten pytał go, jak postępować względem Germanów, którzy pozostawali poganami lub dopiero co się nawrócili: „Pytasz mnie także, czy można czynić ofiary dla zmarłych. Oto stanowisko Kościoła Świętego: każdy może składać ofiary dla swych zmarłych, jeśli są to prawdziwi chrześcijanie, a kapłan może celebrować ich pamięć. I choć wszyscy jesteśmy grzeszni, kapłan winien czcić pamięć jedynie zmarłych katolickich i tylko za nimi się wstawiać, albowiem względem bezbożników, nawet jeśli zostali chrześcijanami, nie będzie wolno tak czynić.”[7]

Choć wyraźnie chodzi tutaj o wstawiennictwa i nie ma żadnej wzmianki

0 ogniu czyśćcowym, znamienne jest silne potwierdzenie w centrum pewnego kraju iw okresie misjonarstwa rozróżnienia między użytecznością (a więc obowiązkowym czynieniem) ofiar za zmarłych „prawdziwych chrześcijan”

1 bezużytecznością (a więc zakazem) ofiar za „bezbożnych” zmarłych, nawet chrześcijan.

# W BRYTANII

W tym samym czasie w Brytanii sławny mnich Beda, który, jak zobaczymy, odegra czołową rolę w wypracowaniu geografii zaświatów za pośrednictwem wizji i podróży imaginacyjnych, podkreśla w swych *Homiliach* (między 730 i 735 rokiem) znaczenie cierpień doświadczanych przez zmarłych i otwarcie już mówi o ogniu czyśćcowym. Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem apostołowie, męczennicy, spowiednicy itp. pójdą według niego na łono Ojca, co należy rozumieć jako „tajemnicę Ojca" *(secretum Patńs*), ów *sinus Patris*, który Beda utożsamia z domem Ojca *(domus Patris*) w Ewangelii św. Jana (14, 2), nie wspominając o łonie Abrahama. Dalej mówi:

„Podobnie liczni sprawiedliwi, którzy są w Kościele, po unicestwieniu ciała dostąpią natychmiast szczęśliwego spoczynku w raju, gdzie w wielkiej radości, w ogromnych chórach radosnych dusz oczekują chwili, gdy odzyskają swe ciała i pojawią się przed obliczem Boga. Niektórzy wszakże, co dzięki dobrym uczynkom zyskali los wybranych, z powodu niektórych uczynków złych, jakimi skalali ciało, po śmierci pójdą w płomienie ognia czyśćcowego, na srogie kary. Albo też aż do dnia Sądu oczyszczani będą ze skalania grzechami podczas długiej próby *(long examinatione)* tegoż ognia lub też dzięki modlitwom, jałmużnom, postom, płaczom, ofiarom eucharystycznym ich wiernych przyjaciół uwolnieni zostaną od kar i także zyskają spoczynek należny błogosławionym."[8]

Beda rozstrzyga więc, kto zostanie*skazany na ogień czyśćcowy, kładzie silny nacisk na skuteczność wstawiennictw żywych i na krąg wiernych przyjaźni, ale przede wszystkim jasno ukazuje mechanizm czasu „czyśćca": maksymalnie trwać on będzie od śmierci do zmartwychwstania, a czas ten można zredukować dzięki wstawiennictwom. Beda nie wspomina natomiast o lokalizacji ognia i kar czyśćcowych.

INDYFERENTYZM I TRADYCJONALIZM KAROLIŃSKI ORAZ POSTKAROLIŃSKI

Kościół karoliński mało się interesuje ogniem czyśćcowym i nie wprowadza tu innowacji.

Alkuin (zmarły w 804 roku), wielki uczony anglosaski, inspirator polityki kulturalnej Karola Wielkiego, w swym traktacie *De fide Sanctae*

*Trinitatis* (O wierze w Trójcę Świętą) komentując Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (III, 13) utożsamia ogień sądu *(ignis dei judicii)* z ogniem czyśćcowym *(ignis purgatońus).* Według niego ogień ten odmiennie odczują bezbożnicy, święci i sprawiedliwi. Bezbożnicy będą w nim płonąć wiecznie, lecz święci — ci, którzy budowali ze złota, srebra i drogich kamieni — przejdą przez niego bez szwanku, tak jak trzej młodziankowie w piecu ognistym (Dn 3). Są wreszcie „niektórzy sprawiedliwi winni lekkich grzechów, którzy na fundamencie, jakim jest Chrystus, budowali z trawy, drewna i słomy — ci zostaną oczyszczeni przez żar tego ognia, po czym, wolni od grzechów, staną się godni chwały wiecznej szczęśliwości". Wszyscy przejdą przez ten przejściowy ogień (*ignis transitorius*): jedni zostaną potępieni, a inni ukoronowani; pierwsi będą w mniejszym lub większym stopniu poddani mękom wedle stopnia ich niegodziwości, podczas gdy drudzy otrzymają większe lub mniejsze zadośćuczynienie wedle stopnia ich świętości. W tym ostatnim punkcie Alkuin jest niejasny i zawiły.[9]

Inna wielka postać Kościoła i kultury karolińskiej, Hraban Maur, opat Fuldy i arcybiskup Moguncji (zmarły w 856 roku), czołowy intelektualista Germanii, w swym komentarzu do listów świętego Pawła formułuje doniosłe teologiczne refleksje na temat ognia. Także dla niego ogień, o którym mowa w Pierwszym Liście do Koryntian, jest ogniem Sądu. Dzięki niemu znikną pewne uchybienia (*illictia* — rzeczy niedozwolone), które można popełniać, mimo że bierze się Chrystusa za fundament, na przykład upodobanie do przyjemności tego świata i miłości ziemskich, które w przypadku relacji małżeńskich nie są karygodne. Ogień utrapienia *{tribulationis ignis*) unicestwi je wszystkie przez spalenie. Jeśli jednak chodzi o tych, którzy budowali z drewna, trawy i słomy, to „nie jest rzeczą niewiarygodną, iż dzieje się to po tym życiu i można się zastanawiać, czy w tym przypadku tak właśnie nie jest; jawnie lub skrycie niektórzy wierni mogą zostać zbawieni dzięki ogniowi czyśćcowemu wcześniej lub później, a zależeć to będzie od tego, czy bardziej, czy też mniej umiłowali nietrwałe dobra".[10]

Tu więc pojawia się, podobnie jak u Bedy, ważny element systemu przyszłego czyśćca: oczyszczenie następujące między śmiercią a Sądem oraz możliwość dłuższego lub krótszego trwania tego oczyszczenia, które niekoniecznie będzie się ciągnęło przez cały ten okres.

Paschazjusz Radbertus, opat Corbie (zmarły w 860 roku), wychodząc od fragmentu Ewangelii według św. Mateusza o chrzcie ogniem, jeszcze szerzej rozwija teologię ognia; bada rozmaite jego aspekty i funkcje; kulminacją tych rozważań są słowa o ogniu miłości (*ignis charitatis*), ogniu miłości Bożej (*ignis divini amoris*). Rozpatruje on kilka możliwych znaczeń tego ognia:

„Być może, jak chcą niektórzy, trzeba rozumieć [zdanie]: «On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem» jako utożsamienie Ducha Świętego i ognia, z czym się zgadzamy, gdyż Bóg jest ogniem pochłaniającym. Ponieważ jednak występuje tu spójnik, nie wydaje się, aby mówiono o jednej i tej samej rzeczy. Stąd opinia niektórych, że chodzi o ogień czyśćcowy, który obecnie oczyszcza nas przez Ducha Świętego, a następnie, jeśli pozostaje jeszcze jakieś skalanie grzeszne, czyni nas czystymi przez spalenie ogniem pożogi (to znaczy Sądu). Ale jeśli tak jest, to wierzyć należy, że chodzi o grzechy lżejsze i małe, gdyż jest nie do pomyślenia, aby wszyscy uniknęli kar. Stąd zdanie apostoła: «Okaże się [dzido każdego] w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest.»”[n]

Hajmonowi z Halberstadt (zmarłemu w 853 roku) przyznaje się autorstwo rozprawy o ogniu czyśćcowym w epoce karolińskiej. Podjął on ten temat dwukrotnie: w traktacie *De varietate librorum* (O różnorodności ksiąg) i w komentarzu do listów świętego Pawła, przypisywanym przez niektórych Remigiuszowi z Auxerre. Poglądy Hajmona są w istocie eklektyczną mieszaniną tego, co napisano przed nim, zdradzającą silne wpływy idei Augustyna i Grzegorza Wielkiego (nie zawsze wymienianych z imienia) — i często powtarzają słowo w słowo syntezę Juliana z Toledo sprzed dwóch wieków. Wedle Hajmona wierzyć należy w ogień czyśćcowy przed Sądem, oddziaływający na grzechy lekkie, małe lub minimalne. Są dwa rodzaje ognia: jeden czyśćcowy (i przejściowy), a drugi wieczny (i karzący). Czas oczyszczania przez ogień może trwać dłużej lub krócej, proporcjonalnie do przywiązania, którym darzy się nietrwałe więzi. Niektórzy poddawani są karom czyśćcowym po śmierci, inni w tym życiu. Nieprawdą jest, że można się zbawić dzięki ogniowi czyśćcowemu, jeśli w życiu doczesnym miało się tylko wiarę, a nie dokonywało dobrych uczynków. Kościół może skutecznie wstawiać się za poddanymi karom czyśćcowym. Są dwie kategorie sprawiedliwych: ci, którzy bezpośrednio po śmierci mogą radować się rajskim spoczynkiem, oraz ci, którzy muszą zostać ukarani płomieniami ognia czyśćcowego i pozostaną w nim aż do

dnia Sądu lub mogą się z niego wydostać wcześniej dzięki modlitwom, jałmużnom, postom, płaczom i ofiarom mszalnym czynionym przez wiernych, którzy są ich przyjaciółmi.[12] Ten zapis o współzależności między zmarłymi i żywymi, odziedziczony bez wątpienia po Bedzie, to jedyny oryginalny rys — co do formy, a nie co do treści, która jest tradycyjna — Hajmona z Halberstadt.

Atton z Verceil (zmarły w 961 roku) w swym komentarzu do listów świętego Pawła podaje bardzo tradycyjną, bardzo augustyńską (cytuje zresztą Augustyna kilkakrotnie) interpretację Pierwszego Listu do Koryntian. A jednak jest u niego pewna osobliwość i nowość. Osobliwość ta to twierdzenie, że poddana próbie i osądzona (przez ogień czyśćcowy iw ogóle w czasie Sądu) będzie raczej ortodoksja doktrynalna, *doctrina*, niż obyczaje i uczucia. Z drugiej strony epitet *venialia*, czyli powszednie, pojawia się obok grzechów lekkich i przeciwstawia się grzechom głównym, stanowi jednak część wyliczenia, a opozycyjny system: grzechy powszednie—grzechy śmiertelne (lub główne), ustanowiony zostanie dopiero w XII wieku.[13]

Nawet człowiek wielce oryginalny, Rateriusz z Werony, przesiąknięty kulturą klasyczną i wychowany w szkołach lotaryńskich, ma niewiele do powiedzenia o ogniu czyśćcowym, a w kilku słowach, które w sumie wypowiada, kryje rygorystyczne przesłanie: po śmierci nie można już uzyskać zasług. Nikt nie powinien zbytnio liczyć na istnienie kar czyśćcowych po śmierci, gdyż nie dotyczą one grzechów zbrodniczych, lecz tylko grzechów lżejszych — tych, które zwie się drewnem, trawą i słomą.[14]

Nawet wielki Lanfranc, który pod koniec XI wieku przyczynia się do niezwykłego rozkwitu szkoły opactwa Bec-Hellouin w Normandii (był jego opatem, nim został arcybiskupem Canterbury), w swym komentarzu do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian nie inspirował się ustępem dotyczącym próby ognia. Ogień czyśćcowy jest dla niego po prostu ogniem Sądu i Lanfranc daje do zrozumienia, że w tych warunkach ogień Sądu potrwa aż do czasu, gdy ci, którzy powinni zostać zbawieni, zostaną oczyszczeni.[15]

Pomimo swych oficjalnych funkcji w szkole pałacowej Karola Łysego, Irlandczyk Jan Szkot Eriugena był umysłem nietypowym, niemal ignorowanym przez teologów średniowiecznych, nawet przed jego potępieniem, przeszło dwa wieki po jego śmierci, przez synod paryski

(1210). Dzisiaj jest niezwykle przychylnie oceniany przez historyków teologii i filozofii. On również nie rozwodzi się zbytnio nad ogniem czyśćcowym. Historia ubogiego

Łazarza i złego bogacza inspiruje go do refleksji, że dusze, nie tylko za życia w ciele, ale także wtedy, kiedy już są go pozbawione, mogą prosić o pomoc świętych, aby uzyskać całkowite uwolnienie od kar lub też złagodzenie męczarni.[16] Gdzie indziej mówi, że wieczny ogień piekła jest materialny, choć z powodu subtelności jego natury mówi się o nim jako o niematerialnym.[17]

ZAŚWIATY I HEREZJA

Dwa teksty z początku XI wieku omawiam oddzielnie nie dlatego, że wnoszą coś nowego, ale dlatego, że powstały w kontekstach, które miały wielkie znaczenie dla przyszłości.

Pierwszy tekst to długi fragment tego, co nosi miano *Dekretu* Burcharda z Wormacji (zmarłego w 1025 roku). Jest to zbiór tekstów uchodzących za autorytatywne w kwestiach dogmatu i dyscypliny oraz stanowiących ważny etap w procesie formowania się korpusu prawa kanonicznego. Burchard zadowala się odtworzeniem pewnych ustępów z *Dialogów* Grzegorza Wielkiego i fragmentu ze świętego Augustyna (*Enchiridion*, 110) dotyczącego wstawiennictw za zmarłymi. Tekst augustyński jest tam poprzedzony zdaniem „są cztery rodzaje ofiar” (*quatuor genera sunt oblationis*), które zostanie powtórzone sto lat później w *Dekrecie* Gracjana, a ów czterodzielny charakter przysporzy kłopotu scholastykom. Przytoczony poniżej autorytet biblijny, po części dzięki temu właśnie przekazowi, zrobi wielką karierę. Jest to werset z Ewangelii św. Jana, 14, 2: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele.”[18]

W 1025 roku na synodzie w Arras biskup Gerard zCambrai pogodzi z Kościołem heretyków, którzy, prócz innych „błędów”, negowali też skuteczność wstawiennictw za zmarłymi. W tej oto mowie biskup zmusza ich do uznania następujących „prawd”:

„Prawdą jest, aby nikt nie wierzył, że pokuta użyteczna jest jedynie dla żywych, a nie dla zmarłych, że wielu zmarłych uniknęło kar dzięki pobożności ich żywych orędowników, wedle świadectwa Pisma, wskutek ofiar Pośrednika (msza), jałmużn lub pokutowania przez żywego za zmarłego przyjaciela, w przypadku gdy chory, zaskoczony przez śmierć, nie zdołał pokuty dopełnić i gdy żyjący przyjaciel zanosi za niego modły. Przeciwnie niż twierdzicie, nie jesteście prawdziwymi słuchaczami

Ewangelii. Gdyż Prawda rzecze tam: «Jeśli [ktoś] powie [bluźnierstwo] przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym» (Mt 12). Zdanie to, jak mówi święty Grzegorz w jednym ze swych *Dialogów,* należy rozumieć tak, że niektóre winy mogą zostać odpuszczone na tym świecie, a inne w świecie przyszłym... Ale odnosi się to jedynie do grzechów

małych i drobnych, jak gadatliwość, nieumiarkowany śmiech, przesadna troska o dobytek i inne; nie da się ich uniknąć w życiu, lecz ciążą one na zmarłym, jeśli nie wymazał ich za życia; z grzechów tych, jak mówi, może oczyścić po śmierci ogień czyśćcowy, jeśli za życia zasłużyło się na to dobrymi uczynkami. Słusznie więc święci doktorzy powiadają, że istnieje ogień czyśćcowy, dzięki któremu z pewnych grzechów można się oczyścić, pod warunkiem, że żywi zasłużą na to dzięki jałmużnom, mszom lub, jak powiedziałem, przez zastępczą pokutę. Oczywiste więc jest, że w nagrodę za swe uczynki zmarli mogą być rozgrzeszeni, w przeciwnym bowiem razie nie byłyby zrozumiałe słowa apostoła Pawła, którego uczniami kłamliwie się zwiecie; powiedział on, że grzechy drobne i bardzo lekkie z łatwością pochłania ogień czyśćcowy, lecz pociągałyby one za sobą kary nie czyśćcowe, ale wieczne, gdyby dzięki ofiarom hostii nie można ich było wymazać ogniem czyśćcowym.”[19]

W tej próbie doktrynalnego wypośredniczenia nie ma niczego nowego. Jednakże tekst powyższy wraz z *Dekretem* Burcharda zrobi dość szczególną karierę: obydwa stanowią materiał wyjściowy, na podstawie którego wypracowane zostanie w XII wieku pojęcie czyśćca w opozycji do tych, którzy go negują. W wiekach XII i XIII, tej epoce heretyków, święty Bernard, a potem inni ortodoksyjni duchowni stworzą czyściec, który stanie się w ten sposób po części rezultatem oporu wobec kontestacji heretyckiej rozpoczętej około roku tysięcznego.

SERIA WIZJONERSKA: PODRÓŻE W ZAŚWIATY

Obok tego bezruchu doktrynalnego pewna seria tekstów, choć wcale nie rewolucyjna, jeszcze wyraźniej przyczyni się do powstania przyszłego czyśćca: są to wizje zaświatów, imaginacyjne podróże na tamten świat.

# DZIEDZICTWO

Wizje są gatunkiem tradycyjnym; jego gwałtowny rozwój nastąpił, jak widzieliśmy, w obrębie judeochrześcijańskiej literatury apokaliptycznej, która silnie na niego oddziałała. Chociaż chodzi tu o pomniejszy rodzaj literacki z trudem mieszczący się w ramach uczonego piśmiennictwa, ma on jednak starożytnych antenatów, zwłaszcza greckich. Plutarch w swych *Moraliach* opowiada o wizji Tespezjosa, który po zdecydowanie rozwiązłym życiu umiera; po trzech dniach jednakże powstaje z martwych i wiedzie później żywot idealnie cnotliwy. Nękany pytaniami wyjawia, że jego duch opuścił ciało i podróżował w przestrzeni pomiędzy duszami unoszonymi przez wiatr pośród przestworzy; niektóre z tych dusz były mu znane, wszystkie zaś lamentowały rozpaczliwie, podczas gdy inne, znajdujące się wyżej, wydawały się spokojne i szczęśliwe. Niektóre z owych dusz były jasne i świetliste, inne na wpół jasne i ciemne, inne wreszcie zupełnie ciemne. Te, na których ciąży niewiele win, podlegają stosunkowo lekkiej karze, ale bezbożnicy wydawani są Sprawiedliwości; jeśli uzna ich ona za niepoprawnych, wydaje ich z kolei Eryniom, które wtrącają ich w bezdenną otchłań. Tespezjos zostaje następnie zaprowadzony na szeroką równinę pełną kwiatów i miłych woni, gdzie dusze latają radośnie jak ptaki. Odwiedza też jednak miejsce pobytu potępionych i jest świadkiem ich mąk. Są tam zwłaszcza trzy jeziora: jedno z wrzącego złota, drugie ze zlodowaciałego ołowiu i trzecie z płynnego, falującego żelaza. Demony nurkują w nich i przenoszą dusze z jednego jeziora do drugiego. Wreszcie w innym miejscu kowale radykalnie przekuwają dusze powołane do drugiej egzystencji, nadając im najróżniejsze kształty.[20]

Opisy czyśćca zachowają z tej wizji kolorystyczne zróżnicowanie dusz oraz ich przechodzenie z jednego jeziora do innego.

Plutarch opisuje także wizję Timarchosa, który udał się do groty poświęconej Trofoniosowi i dopełnił w niej ceremonii koniecznych do uzyskania wyroczni. Przez dwie noce i jeden dzień pozostawał tam w gęstym mroku, nie wiedząc, czy czuwa, czy też śni. Potem otrzymał cios w głowę i jego dusza opuściła ciało. Radośnie płynąc w przestworzach spostrzegła wyspy płonące miłym i mieniącym się różnymi kolorami

ogniem. Wyspy te otaczało wielobarwne morze, w którym pływały dusze. Do morza wpadały dwie rzeki, poniżej zaś znajdowała się okrągła i ciemna przepaść, z której dolatywały jęki. Jedne dusze wciągane tam były przez dziurę, inne zaś stamtąd wyrzucano. Opis ten zapowiada też dzieło, w którym pod koniec XII wieku powstanie prawdziwa wizja czyśćca: *Czyściec świętego Patryka.*

Na tę wizjonerską literaturę bardzo duży wpływ wywarły traktaty apokaliptyki judeochrześcijańskiej, o których wspominałem, a zwłaszcza *Apokalipsa Piotra* i *Apokalipsa Pawia*, ale oddziałały na nią także dwie tradycje, o których tutaj jedynie wspomnę: podróże w zaświaty ze starych kultur pogańskich — celtyckiej i germańskiej.[21]

Te dwa składniki kultury średniowiecznej, które niewątpliwie odegrały pewną rolę w świecie wyobrażeń związanym z czyśćcem, pomijam na ogół w moich rozważaniach, gdyż aby mówić o nich rzeczowo, należałoby przeprowadzić badania, których rozległość wydaje się znacznie przewyższać spodziewane rezultaty. Ocena wkładu tych kultur — mimo że istnieją tu wysokiej klasy prace — zakłada rozwiązanie bardzo trudnych problemów. Przede wszystkim problemów datowania. Teksty pisane datują się oczywiście z epoki, gdy języki tych kultur pojawiły się w piśmie, najwcześniej w XII wieku. To, co pierwsze dzieła pisane w tych językach wyrażają, jest z pewnością w dużej części wcześniejsze, ale o ile?

W moich oczach jeszcze istotniejszy jest fakt, że ta dawna literatura jest tworem złożonym, trudnym do scharakteryzowania. Rozróżnienie między tym, co uczone, i tym, co ludowe, nie ma tu wielkiego sensu. Bliskie tym tekstom źródła oralne wydają mi się wyraźnie „uczone". Oralności nie należy mieszać z ludowością. Dzieła pisane, począwszy od XII wieku, są opracowaniami tego, co tworzyli „uczeni" artyści, operujący tylko przekazem ustnym. W czasach, gdy się recytuje, śpiewa, a potem pisze te dzieła „wulgarne", owe „barbarzyńskie" kultury pozostają już w dłuższym lub krótszym kontakcie z kulturą kościelną, uczoną, chrześcijańską, posługującą się łaciną. Owa kontaminacja sprawia, że trudno tu wyizolować autentyczne dziedzictwo „barbarzyńskie". Daleki jestem od odrzucania tego dziedzictwa: wprost przeciwnie, sądzę, że bardzo silnie wpłynęło ono na kształt kultury średniowiecznej, ale nie wydaje mi się, abyśmy dysponowali środkami pozwalającymi należycie je wyizolować, scharakteryzować, ocenić. Myślę natomiast, że w regionach, gdzie łacina od bardzo dawna narzuciła się jako język uczony, łacińska kultura uczona bardziej lub mniej

chętnie, bardziej lub mniej świadomie przyswoiła sobie bardziej lub mniej ważne elementy tradycyjnej kultury „ludowej” — w tym czasie przeważnie wiejskiej i, by się posłużyć najmniej złym z używanych terminów, folklorystycznej — czyli to, co Kościół uważał za „pogańskie”, a zarazem przedchrześcijańskie i rolnicze. Dysponujemy pewną metodą pozwalającą odtworzyć to dziedzictwo, którą jednak należy stosować bardzo ostrożnie; pozwala ona na wydobycie, w sposób regresywny, rozważny, za pośrednictwem konfrontacji z datowanymi lub dającymi się datować dokumentami średniowiecznymi, ustalonego przez folklorystów XIX i XX wieku korpusu. Pomimo ich niepewności wolę przy naświetlaniu średniowiecznego świata wyobrażeń posługiwać się danymi zebranymi przez braci Grimm, Pitre, Frazera i van Gennepa, niż snuć spekulatywne rozważania dotyczące celtyckich *imama* (opowieści o podróżach na wyspy zaświatów) lub skandynawskich sag.

Z tych trudnych do bliższego określenia kultur „barbarzyńskich” wezmę pod uwagę, rozpatrując epokę poprzedzającą XII wiek, jedynie kilka cech istotnych dla genezy czyśćca.

U Celtów dominuje temat podróży na wyspy szczęśliwe, którego najstarszym świadectwem wydaje się podróż Brana; jej pierwotna wersja pochodzi zapewne z VIII wieku.[22] Tamten świat usytuowany jest na wyspie, do której dostęp wiedzie najczęściej przez studnie, ale pozbawionej świętej góry. Często występuje tu motyw mostu.

U Skandynawów i Germanów mitologia zaświatów, odkąd można uchwycić jej zarysy, wydaje się bardziej spójna. W zasadzie istnieją tam dwa miejsca pośmiertnego pobytu: świat podziemny, w którym panuje bogini Hel, dosyć bliski żydowskiemu Szeolowi, mroczny i niepokojący, ale bez mąk, otoczony rzeką, którą przebywa się, przechodząc po moście, a z drugiej strony niebiańskie miejsce spoczynku i wytchnienia, Walhalla, zastrzeżone dla zasłużonych zmarłych, zwłaszcza dla bohaterów zmarłych na polu bitwy. Możliwe, że przed usytuowaniem w niebie Walhalla także była podziemna i porównywalna z rzymskimi Polami Elizejskimi. Jeśli celtyckie zaświaty tylko wyjątkowo zawierają motyw góry (element geograficzny, który będzie zasadniczy dla czyśćca), to mitologia germańska zna górę Hekla na Islandii, górę wulkaniczną, przebitą studnią i stanowiącą królestwo męki.[23]

Germańskie zaświaty imaginacyjne jawią się — być może bardziej jeszcze niż celtyckie — jako silnie przesycone uczonym i łacińskim

wpływem chrześcijańskim. Tak jest z podróżą w zaświaty zrelacjonowaną w XII wieku przez Saksona Gramatyka w jego *Historii Duńczyków. Dialogi* Grzegorza Wielkiego wcześnie zostały przetłumaczone na staronordycki i być może przekazały mitologii skandynawskiej temat mostu, chociaż istniał on w niej zapewne już wcześniej, przybyły tu najprawdopodobniej także ze Wschodu.

Bez wątpienia najważniejsze jest to, że pod wpływem chrześcijaństwa raczej pogodne zaświaty z pierwotnej mitologii celtyckiej i germańskiej stają się mroczne, podziemne, ulegają infernalizacji. W momencie narodzin czyśćca zobaczymy, jak optymistyczna celtycka (i być może germańska) koncepcja miejsca oczekiwania i oczyszczenia, bliska rajowi, coraz bardziej ustępować będzie obrazowi okresowo trwającego czyśćca, okrutnego jak piekło rodem z apokaliptyki orientalnej i z oficjalnej tradycji chrześcijańskiej. Owa wcześniejsza koncepcja nie zniknie zupełnie, gdyż odzyskana zostanie w wizjach raju. Te ambiwalentne zaświaty „folklorystyczne" pozostaną rozdarte między biegunem pozytywnym i negatywnym, a czyściec oscylować będzie wokół tej linii podziału.

Z łacińskiej literatury chrześcijańskiej dotyczącej wizji zaświatów wyłaniają się między początkiem VIII i końcem X wieku trzy teksty. Pierwszy jest dziełem jednego z wielkich umysłów wczesnego średniowiecza, anglosaskiego mnicha Bedy. Jest to *Wizja Drythelma.* Po raz pierwszy pojawia się tam miejsce oczyszczania na tamtym świecie, przez które wiedzie droga bohatera. *Wizja Wettiego*, mnicha z południa Germanii, jest infernalnym i delirycznym opisem zaświatów, częściowo wykorzystanych do celów politycznych wrogich Karolowi Wielkiemu. To polityczne ukierunkowanie opowieści o podróżach pozagrobowych znajdzie najpełniejszy wyraz w anonimowej opowieści z samego końca IX wieku — *Wizji Karola Grubego,* pamflecie sporządzonym w interesie pewnego pretendenta do tronu karolińskiego.

Te trzy ważne teksty poprzedzone zostaną dwoma krótkimi wizjami: jedną z końca VI wieku i drugą z początku VIII, relacjonowanymi przez dwie wielkie osobistości Kościoła — arcybiskupów Grzegorza z Tours i Bonifacego (Anglosas Winfryd) z Moguncji. Obrazują one bardziej lub mniej banalne zaświaty typowe dla środowisk monastycznych tej epoki.

Na dwóch chronologicznych krańcach tego okresu, którymi są początek VI wieku w przypadku pierwszego tekstu i początek XI wieku w przypadku drugiego, znajdują się dwa poematy, na które wpływ wywarła klasyczna

rzymska tradycja literacka. Obydwa cechuje bardzo tradycyjny świat wyobrażeń, któremu czyściec niewiele będzie zawdzięczać.

Dwie wizje, którymi zajmiemy się w pierwszej kolejności, są bardziej wartościowe z uwagi na osobowość swych autorów — potężne osobistości kościelne — niż na ich treść, gdyż w przypadku większości wyobrażeń i idei jest ona ściśle uzależniona od *Apokalipsy Pawła.*

W swej *Historii Franków* (IV, 33) z końca VI wieku Grzegorz z Tours relacjonuje wizję Sunniulfa, opata z Randau: „Ujrzał, że przeniesiono go nad ognistą rzekę, na brzeg, gdzie ludzie roili się tłumnie niczym pszczoły wokół ula; jedni byli zanurzeni w wodzie do pasa, inni aż po same pachy, a niektórzy aż do brody i żalili się z płaczem, że są okrutnie nękani ogniem. Przez rzekę przerzucony był bardzo wąski most, szeroki zaledwie na stopę. Na drugim brzegu widniał wielki dom, cały biały. Mnisi, którzy lekceważyli dyscyplinę swej wspólnoty, spadali z mostu, podczas gdy ci, którzy ją respektowali, przechodzili po nim i mogli wejść do owego domu.”

Na początku VIII wieku święty Bonifacy, apostoł Germanów, pisze (List 10) do Eadburgi, opatki z Thanet, że pewien mnich z Wenlock doznał wizji. Aniołowie unieśli go w przestworza i zobaczył wtedy świat ogarnięty pożogą. Ujrzał też czeredę diabłów i chór aniołów, odpowiedniki jego wad i cnót. Dostrzegł ogniste studnie buchające płomieniami, skąd wylatywały roje dusz pod postacią czarnych ptaków, które kwiliły, jęczały i krzyczały ludzkim głosem. Zobaczył też wrzącą rzekę ognia, nad którą przerzucona była deska na kształt mostu. Po tym moście jedne dusze przechodziły swobodnie, inne zaś ześlizgiwały się z niego i spadały do Tartaru. Niektóre były zupełnie zanurzone w falach, inne tylko do kolan, inne do połowy ciała, inne aż do samych łokci. Wszyscy zaś wyłaniali się z ognia świetliści i czyści. Na drugim brzegu rzeki znajdowały się wielkie i wysokie, błyszczące mury. Było to niebiańskie Jeruzalem. Złe duchy kryły się w głębi ognistych studzien.

Przytoczę tu również pewien poemat z późnej starożytności łacińskiej; w przeciwieństwie na przykład do tekstów Plutarcha nie jest on spokrewniony z czysto apokaliptycznymi wizjami i z bardziej lub mniej „folklorystycznymi” podróżami z okresu późniejszego, ale właśnie wskutek swej odmienności winien się tu znaleźć.

*Carmen ad Flavium Felicem* o zmartwychwstaniu zmarłych i Sądzie Bożym stworzył około 500 roku pewien afrykański chrześcijanin.[24] Jej celem było opisanie raju i piekła (Gehenny), wszechmocy Boga i upadku

Adama, który pociągnął za sobą pojawienie się śmierci. Dusze czekające po śmierci na Sąd Ostateczny przechowuje Bóg w różnych krainach (*diversis partibus).* Potem następuje wyliczenie dowodów na zmartwychwstanie zmarłych, a także mowa jest o tym zmartwychwstaniu i Sądzie Bożym. W długim opisie pojawia się raj wraz z jego kwiatami, drogimi kamieniami, drzewami, złotem, miodem, mlekiem, czterema rzekami wypływającymi z cichego źródła, wieczną wiosną, łagodną temperaturą, jak również z wiecznym światłem; wybrani nie doznają tam trosk, nie znają grzechów ani chorób, tylko wieczny spokój. Poemat wieńczy krótkie nawiązanie do zniszczenia świata przez pożogę, do rzeki ognia, lamentów potępionych i konieczności okazania skruchy przed śmiercią, gdyż za późno jest na nią w piekle; widzimy, jak potępieni na próżno przywołują tam Boga.

Z tekstu tego, w którym prócz mglistej aluzji do rozmaitych przybytków, gdzie przebywają zmarli, nie ma nic, co dotyczyłoby przyszłego czyśćca, można jednak zapamiętać dwa elementy. Przede wszystkim akcent dużo wyraźniej położono tam na raj niż na piekło. Poemat pełen jest jeszcze optymizmu wieków IV—V. Z drugiej strony wspomina jednak o modlitwach potępionych, nadal wykluczając ich skuteczność, podczas gdy pod koniec średniowiecza dokonane zostanie rozróżnienie między duszami z czyśćca i duszami z piekła na podstawie faktu, że te pierwsze będą się modlić, a drugim odmówione zostaną daremne błagania.

„TWÓRCA” ŚREDNIOWIECZNYCH WIZJI ZAŚWIATÓW: BEDA

Wielki Anglosas Beda tuż przed śmiercią w 735 roku w klasztorze Yarrow, gdzie spędził pięćdziesiąt lat przerywanych podróżami, między innymi do Rzymu, relacjonuje w *Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Historii kościelnej narodu angielskiego*) kilka wizji.[25] Opowieści te mają cel budujący, pragną dowieść istnienia zaświatów i obudzić w żywych wystarczający lęk, aby pragnęli uniknąć mąk pośmiertnych i zmienili swe życie. Nie mają jednak tak dydaktycznego charakteru, jak *exempla* Grzegorza Wielkiego. Dla nas są zaś bardzo interesujące, gdyż w jednej z nich dusze przechodzące proces pośmiertnego oczyszczenia po raz pierwszy otrzymują specjalne miejsce w zaświatach, które jest czymś więcej niż tylko jednym ze „zbiorników” wymienianych dotychczas w związku z Ewangelią św. Jana.

Szybko przejdźmy do porządku nad pierwszą wizją — wizją świętego Fursy, mnicha irlandzkiego, który przeniósł się na kontynent i około 650 roku pogrzebany został w Peronne, gdzie Erchinold, marszałek dworu

Chlod- wiga II, wzniósł nad jego mogiłą sanktuarium. Podczas pobytu we wschodniej Anglii, w założonym przez siebie klasztorze Cnoberesborough, Fursa zachorował i doznał wizji, gdyż jego dusza opuściła ciało „od wieczora aż do piania koguta”. Z wysokości nieba zobaczył cztery ognie — ogień kłamstwa, chciwości, zwady i bezbożności, które wkrótce połączyły się w jedną wielką pożogę. Diabły uwijające się wśród tego ognia walczyły z aniołami o dusze zmarłych. Trzy anioły strzegły Fursy przed ogniem i demonami: jeden torował mu przejście, a dwaj pozostali osłaniali go z boków. Jednakże pewnemu diabłu udało się go pochwycić i zanim aniołowie mogli temu zapobiec, ogień zdołał go dosięgnąć. Fursa oparzył sobie ramię i żuchwę. Oparzenia te pozostały widoczne po jego powrocie na ziemię i Fursa pokazywał je ludziom. Jeden z aniołów wyjaśnił mu: „To, co rozpaliłeś, płonęło w tobie”, i mówił mu długo o pokucie i zbawieniu. Dusza Fursy powróciła na ziemię, a mnich był tak przerażony swą imaginacyjną podróżą, że gdy w lodowate, zimowe dni śnił o niej, mimo skąpego odzienia poczynał się wówczas pocić ze strachu, jak gdyby była to pełnia lata.

W historii owej idea czyśćca jest jeszcze mglista. Natura ognia nie została bliżej sprecyzowana, a charakter oparzenia Fursy pozostaje bardzo niejednoznaczny: czy to ordalia, kara za grzechy, oczyszczenie? Ale ta niejednoznaczność jest jakby wpisana w definicję ognia czyśćcowego, który nie został tu jednak tak nazwany.[26]

WIZJA DRYTHELMA:

# MIEJSCE ZAREZERWOWANE NA OCZYSZCZENIE

Wizja Drythelma, znajdująca się w rozdziale XII księgi V *Historia ecclesia- stica,* ma dla nas dużo większe znaczenie. Bohaterem jej jest pobożny laik, ojciec rodziny. Ten mieszkaniec regionu Cunninghame (lub Chester le Street), tuż przy granicy szkockiej, ciężko zachorował i pewnego wieczora umarł. O świcie powrócił jednak do życia, co spowodowało ucieczkę tych, którzy czuwali przy jego zwłokach, z wyjątkiem żony, przerażonej, ale szczęśliwej. Drythelm podzielił swe dobra na trzy części: jedną przeznaczył dla żony, drugą dla dzieci, trzecią dla ubogich, i odszedł do pustelni, położonego na odludziu klasztoru Mailros w zakolu Tweed. Żył tam, żałując za grzechy, i gdy tylko miał po temu okazję, opowiadał o swej przygodzie.

Jaśniejąca postać ubrana na biało powiodła go ku wschodowi, w bardzo szeroką, bardzo głęboką i nieskończenie długą dolinę; lewą jej część otaczały straszliwe płomienie, a z prawej również straszliwie chłostały ją grad i śnieg. Obydwa jej zbocza były pełne dusz ludzkich, które wiatr bezustannie przerzucał z jednej strony na drugą. Drythelm sądził, że ma przed sobą piekło. „Nie — rzekł mu współtowarzysz, który czytał w jego myślach — to nie tutaj jest piekło, jak sądzisz.” Potem Drythelm znalazł się w jeszcze bardziej mrocznych miejscach, gdzie widział już tylko jasną plamę sylwetki swego przewodnika. I nagle wyłoniły się stamtąd kule czarne, lecz zarazem ogniste; wylatywały one z wielkich studni i na powrót do nich wpadały. Drythelm znalazł się naraz sam. Wśród tych płomieni wylatywały też w górę i spadały dusze ludzkie w postaci iskier. Widokowi temu towarzyszył dziki płacz, szyderstwa i dławiący smród. Drythelm zapamiętał zwłaszcza męki zadawane przez diabły pięciu duszom, z których jedna była duchownym rozpoznawalnym po tonsurze, druga laikiem, trzecia zaś kobietą (jesteśmy w świecie opozycji binarnych: duchowny—laik, mężczyzna—kobieta — te trzy osoby reprezentują całość społeczeństwa ludzkiego, a dwie inne pozostają w tajemniczym cieniu). Gdy otoczony przez diabły, które grożą mu ognistymi szczypcami, Drythelm uważa się już za straconego, nagle pojawia się światło, narastając niczym blask błyszczącej gwiazdy, a diabły pierzchają we wszystkie strony.

To powrócił jego współtowarzysz i, zmieniając kierunek, prowadzi go teraz do miejsc świetlistych. Zbliżają się do muru tak długiego i wysokiego, że jego wzrok nie jest w stanie go objąć, ale w niezrozumiały sposób przekraczają tę przeszkodę i oto Drythelm znajduje się na rozległej i zielonej równinie pełnej kwiatów, promiennej i wonnej. Niezliczone gromady ubranych na biało ludzi łączą się tam w radosnych spotkaniach. Drythelm sądzi już, że dotarł do królestwa niebios, ale współtowarzysz, ponownie czytając w jego myślach, mówi mu: „Nie, to nie jest królestwo niebios, jak przypuszczasz.” Drythelm przebywa równinę, a jeszcze jaśniejsze światło poczyna się stopniowo nasilać, rozlegają się błogie pienia i otacza go woń, w porównaniu z którą aromat równiny wyda mu się nikły, a światło staje się tak jaskrawe, że blask z równiny wygląda przy nim niby wątły płomyk. Drythelm ma nadzieję, że wejdzie do tego cudownego miejsca, lecz jego przewodnik zmusza go do zawrócenia z drogi. Kiedy znów przechodzą przez radosne przybytki dusz ubranych na biało, jego współtowarzysz odzywa się: „Czy wiesz, czym jest to wszystko, co widzieliśmy? — Nie. — Ohydna dolina pełna palących płomieni i lodowatego chłodu to miejsce, gdzie są poddawane osądowi i karane dusze tych, którzy ociągali się z wyznawaniem i naprawianiem popełnionych przez nich grzechów zbrodniczych (*scelera*), a okazali skruchę dopiero w chwili śmierci, iw tym właśnie stanie dusze opuściły ich ciała. Ponieważ jednak przynajmniej w chwili śmierci wyspowiadali się i okazali skruchę, wszyscy oni w dzień Sądu Ostatecznego znajdą się w królestwie niebieskim. Wielu z nich pomagają w tym modlitwy żywych, jałmużny, posty, a przede wszystkim odprawianie mszy, co może wyzwolić ich nawet przed dniem Sądu.”[27] Przewodnik ciągnie dalej: „A ta cuchnąca studnia, która zionie płomieniem, to gardziel Gehenny; kto raz w nią wpadł, pozostanie tam na całą wieczność i nie dostąpi wyzwolenia. Miejsce ukwiecone, gdzie — jak widziałeś — żyje wśród uciech wdzięczna i promienna młodzież, to przybytek tych dusz, które opuszczają ciała pośród dobrych uczynków, ale nie są na tyle doskonałe, by mogły się od razu znaleźć w królestwie niebios; wszyscy jednak w dzień Sądu dostąpią widzenia Chrystusa i radości królestwa niebieskiego. Albowiem ci, którzy byli zawsze doskonali w mowie, uczynkach i myślach, natychmiast po opuszczeniu przez duszę ciała docierają do królestwa niebieskiego; miejsce, w którym usłyszałeś te błogie pienia pośród cudownych woni i jaśniejącego światła, leży już blisko niego. A ty musisz teraz wrócić do swego ciała i

ponownie żyć między ludźmi; jeśli zaś poczniesz rozważnie postępować, jak też przestrzegać w swych zwyczajach i słowach prawości i prostoty, także będziesz mógł po śmierci znaleźć się między radosnymi gromadami szczęśliwych duchów, które widziałeś. Albowiem w czasie, gdy pozostawiłem cię samego, poszedłem dowiedzieć się, jaki ma być twój los.” Wówczas Drythelm, przygnębiony tym, że musi wrócić do swego ciała, chciwie chłonie urok i piękno miejsca, gdzie się znajduje, oraz grup ludzi, które tam widzi. Gdy jednak duma, nie ośmielając się tego uczynić, jak zadać pewne pytanie swemu przewodnikowi, na powrót znajduje się między ludźmi.[28]

Tekst ten byłby zasadniczym etapem drogi do czyśćca, gdyby nie jego istotne luki w odniesieniu do przyszłego systemu i fakt, że powstał w zaraniu epoki, która odwróci się od problemów oczyszczenia w zaświatach.

Występuje tu natomiast miejsce przeznaczone specjalnie do tego celu, zostaje też bardzo dokładnie określona jego natura: dusze nie tylko doznają w nim tak wielkich męczarni wskutek naprzemiennego działania ognia i mrozu, że Drythelm sądzi, iż chodzi o piekło, ale jest to również miejsce weryfikacji i kary, a nie właściwego oczyszczenia; dowiadujemy się, jakie winy do niego prowadzą, a są to grzechy ciężkie, czyli *scelera*; mamy też charakterystykę sytuacji, która tam prowadzi: spowiedź i skrucha *in extremis*; mamy potwierdzenie, że obecność w tym miejscu gwarantuje wieczne zbawienie; mamy wskazanie wartości wstawiennictw oraz ich zhierarchizowaną listę: modlitwy, jałmużny, posty, a zwłaszcza ofiary eucharystyczne z ich ewentualnym następstwem, skróceniem czasu oczyszczania. Pozwala to stwierdzić, że czas ten umiejscowiony jest między śmiercią i zmartwychwstaniem, w dłuższym lub krótszym okresie, a kara maksymalnie długa trwa aż do dnia Sądu Ostatecznego.

Przede wszystkim zaś brak tu słowa „oczyszczenie” i w ogóle jakiegokolwiek słowa o zbliżonym znaczeniu. Bez wątpienia Beda, hołdując gatunkowi *literackiemu*, troskliwie pomija każdy termin kanoniczny, a nawet wszelkie odniesienia do autorytetu, podczas gdy Biblię i Augustyna czuje się tu niemal za plecami. Ale miejsce nie nazwane po prostu nie istnieje.

Być może właśne wskutek zgodności tego tekstu z augustyńskimi poglądami na *non valde mali inon valde boni* — tych, którzy nie są zupełnie źli, i tych, którzy nie są zupełnie dobrzy — jest tu nie jedno miejsce pośrednie, ale dwa: miejsce długiej poprawy i miejsce radosnego

oczekiwania, z których pierwsze niemalże przylega do piekła, a drugie do raju. Albowiem system wizji

Drythelma pozostaje systemem binarnym: pozornie nieprzekraczalny mur oddziela piekło wieczne i piekło czasowe od wiecznego raju i raju oczekiwania. Aby zaistniał czyściec, trzeba będzie wprowadzić system trójdzielny, a jeśli nawet czyściec zostanie geograficznie odsunięty ku piekłu, narzuca się konieczność lepszego systemu łączności między czyśćcem i rajem. Trzeba będzie zburzyć ten mur.

Mniej więcej sto lat później, 4 listopada 824 roku, umiera w południowej Germanii pewien mnich z Reichenau imieniem Wetti, opowiedziawszy w przeddzień śmierci treść doznanej wizji. Opowieść tę zapisał następnie opat klasztoru, Heito. Wkrótce potem poeta Walafrid Strabo, opat z Sankt Gallen, sporządzi jej wierszowaną wersję.[29]

BAROKOWY IDELIRYCZNY SEN O ZAŚWIATACH:

# WIZJA WETTIEGO

Chory Wetti spoczywał w swej celi z zamkniętymi oczami, ale nie spał. Pojawił się mu Szatan pod postacią duchownego, z twarzą szpetną i tak strasznie czarną, że nie było widać nawet jego oczu. Groził mu on narzędziami mąk, a gromada diabłów gotowała się już do uwięzienia Wettie- go w swego rodzaju izbie tortur. Miłosierdzie Boże wysłało jednak do niego grupę ludzi okazale i godziwie przyodzianych w habity zakonne i mówiących po łacinie, którzy przegnali diabły. Anioł niezwykłej wprost urody, cały w purpurze, stanął następnie u jego wezgłowia i czule do niego przemówił. Tak kończy się pierwsza część wizji. Przeor klasztoru i inny brat przyszli, by dotrzymywać towarzystwa choremu. Ten opowiedział im to, co się właśnie stało, i poprosił ich o modlenie się za jego grzechy, podczas gdy on sam, wedle znanej postawy zakonnej pokuty, położył się krzyżem. Dwaj bracia odśpiewali siedem psalmów pokuty, a chory podniósł się i poprosił o *Dialogi* Grzegorza Wielkiego. Po przeczytaniu dziewięciu lub dziesięciu stron zwrócił się do swych gości, aby udali się na spoczynek, i sam się do niego przysposobił. Anioł, którego już widział w purpurowym stroju, pojawił się znowu, tym razem ubrany zupełnie na biało i jaśniejący radością, chwaląc chorego za to, co niedawno uczynił. Polecił mu zwłaszcza nieustanną lekturę Psalmu 118.[30]

Anioł ów zaprowadził go potem przyjemną drogą aż do niebotycznych gór o niewiarygodnym pięknie, które wyglądały, jakby były całe z marmuru, okalała je zaś wielka rzeka, w której falach podlegało karom nieprzebrane mnóstwo potępionych. Wielu z nich Wetti zdołał rozpoznać. Gdzie indziej był świadkiem niezliczonych i rozmaitych tortur zadawanych licznym kapłanom i uwiedzionym przez nich kobietom, które zanurzone były w ogniu aż po same przyrodzenia. Trzeciego dnia zostaną po nich wysmagane, jak rzekł mu anioł. W rodzaju bardzo niekształtnego zamku z drewna i kamienia, skąd uchodził dym, zobaczył mnichów, którzy — wedle tego, co mu powiedział anioł — przebywają tam wespół, by się oczyścili *(ad purgationem suam).* Zobaczył także górę, na szczycie której stał zmarły przed dziesięciu laty opat; umieszczono go tam nie z przyczyny wiecznego potępienia, lecz po to, by się oczyścił. Biskup, który miał modlić się za tego opata, cierpiał kary piekielne po drugiej stronie góry. Wetti ujrzał tam także

władcę, który rządził Italią i ludem rzymskim, a którego przyrodzenie rozrywało jakieś zwierzę, podczas gdy reszta jego ciała pozostawała nienaruszona. Zdumiony widokiem tej postaci, obrońcy wiary katolickiej i Kościoła (chodzi o Karola Wielkiego, którego Walafrid wymienia z imienia w swym poemacie), lecz podlegającego takiej właśnie karze, dowiedział się od anioła, że pomimo godnych podziwu i chwały uczynków, osoba ta oddawała się zakazanej miłości. W końcu jednak znajdzie się ona pośród wybranych. Zobaczył jeszcze (w chwale lub też w mękach) sędziów, laików i mnichów. Potem podążył do niezwykle pięknych miejsc, gdzie wznosiły się złote i srebrne łuki. Król nad Królami, Pan nad Panami nadszedł następnie wraz z wieloma świętymi, a oczy ludzkie nie mogły znieść jego splendoru. Anioł poprosił świętych, aby wstawili się za Wettim, co też uczynili. Głos dochodzący z tronu odpowiedział im: „Musiałby się sprawować wzorowo, a nie czynił tego.” Następnie ujrzał chwałę szczęśliwych męczenników, którzy także poprosili Boga o wybaczenie Wettiemu grzechów. Głos dochodzący z tronu oświadczył, że winien najpierw prosić o przebaczenie tych wszystkich, których swym złym przykładem skłaniał ku złemu. Z kolei udali się do miejsca, gdzie znajdowało się bardzo wiele świętych dziewic, które także wstawiały się za nim, a majestat Pana oświadczył, że gdyby nauczał dobrej doktryny, dawał chlubny przykład i doprowadził do poprawy tych, których skłonił ku złemu, to prośba dziewic zostałaby wysłuchana. Anioł wyjaśnił mu wtedy, że pośród wszystkich straszliwych występków, jakich dopuszczają się ludzie, jeden szczególnie obraża Boga: grzech przeciw naturze — sodomia. Następnie długo mówił mu o wadach, których należy unikać, wezwał zwłaszcza do nakłonienia Germanów i Galów, by żyli w pokorze i przestrzegali dobrowolnego ubóstwa, zrobił dygresję dotyczącą grzechów kongregacji żeńskich, a potem powrócił do grzechu sodomii i długo rozwodził się nad tym tematem, wyjaśniając, że epidemie nękały ludzi właśnie z jego powodu; ze szczególnym też naciskiem polecił mu bezbłędne spełnianie posługi Bożej, *opus Dei*. Mimochodem zaznaczył, że niejaki hrabia Gero, który rządził w Bawarii za Karola Wielkiego i był gorliwym obrońcą Kościoła, dostąpił w końcu życia wiecznego. Po wielu innych przemowach anioł opuścił Wettiego, ten zaś przebudził się wraz z nadejściem świtu i podyktował swą wizję. Bardzo realistyczny opis jego ostatnich chwil kończy całą opowieść.

Ta nadzwyczajna wizja sama w sobie zasługiwałaby na analizę. Zwrócę tutaj uwagę jedynie na trzy jej elementy, interesujące z punktu widzenia przyszłego czyśćca: nacisk położony na oczyszczenie w zaświatach, góra jako miejsce owych czasowych kar (na samym końcu naszej historii pojawi się góra czyśćcowa Dantego), obecność w tych miejscach Karola Wielkiego ukaranego za uleganie pokusom cielesnym. Jest to jeden z najdawniejszych przykładów tej legendy, rozpowszechnionej później w średniowieczu: cesarz miał jakoby utrzymywać karygodne stosunki ze swą siostrą, stając się w ten sposób ojcem Rolanda. Później zobaczymy z kolei Karola Młota, dziada Karola Wielkiego, torturowanego w zaświatach za ograbienie Kościoła z jego dóbr. Karol Młot zostanie jednak potępiony, podobnie jak Teodoryk, podczas gdy Karol Wielki ma być „w końcu zbawiony”.[31]

W wizji Wettiego pojawia się Karol Wielki i jego grzech, całą dynastię karolińską odnajdujemy natomiast w innej zdumiewającej wizji z końca IX wieku, będącej bez wątpienia najlepszym świadectwem pewnego przedsięwzięcia, które spopularyzowało się wręcz niezwykle w średniowieczu: upolitycznienia literatury apokaliptycznej.[32]

UPOLITYCZNIENIE ZAŚWIATÓW:

# WIZJA KAROLA GRUBEGO

W całości podaję tekst tej wizji zapisanej bez wątpienia tuż po śmierci cesarza Karola Grubego (888). Miała ona służyć sprawie Ludwika, syna Bosona i Hermengardy, córki cesarza Ludwika II, syna Lotara i bratanka Karola Łysego. Ludwik III zwany Ślepym został w istocie ogłoszony królem w 890 roku i wyświęcony na cesarza przez papieża Benedykta IV w roku 900. Strącił go wszakże z tronu jego konkurent, Berengar, który — zgodnie z bizantyńskim zwyczajem — wyłupił mu oczy. Tekst ten ułożono w otoczeniu arcybiskupa Reims, gdyż mówi się tam wyraźnie o mocy wstawiennictw świętego Remigiusza, patrona siedziby arcybiskupiej.

W opowieści o wizji Karola narratorem jest sam cesarz we własnej osobie:

„W imię Boga, władcy i króla nad królami, ja Karol, z łaski Bożej król Germanów, patrycjusz Rzymian i cesarz Franków, gdy w świętą noc pewnej niedzieli, po odprawieniu nocnej posługi Bożej, poszedłem się położyć, aby odpocząć, i gdy chciałem zasnąć i spać, odezwał się do mnie jakiś głos, który rzekł mi tonem straszliwym: «Karolu, duch twój opuści cię za chwilę, a wizja objawi ci sprawiedliwy sąd Boży i kilka dotyczących go przepowiedni; ale dusza twa powróci do ciała, gdy minie godzina.»

I zaraz potem porwany zostałem w duchu, a ów, kto mnie uniósł, jaśniał światłością i dzierżył w ręce motek wełny, który wysyłał świetlisty promień

0 niezwykłym blasku, jak to mają zwyczaj robić komety, kiedy się pojawiają, potem zaś zaczął go toczyć i rzekł mi: «Weź nić z błyszczącego kłębka, owiń ją i zwiąż mocno wokół kciuka prawej ręki, ponieważ poprowadzi cię ona przez labirynt kar piekielnych.)) Mówiąc to, szybko mnie wyprzedził, tocząc błyszczący kłębek i wiodąc mnie w rozjarzone, a głębokie doliny pełne studzien, w których wrzała smoła, siarka, ołów, wosk i sadza. Spotkałem tam prałatów mego ojca i moich wujów. Gdy zapytałem ich z przerażeniem, czemu zadaje się im te ciężkie udręki, odrzekli mi: «Byliśmy biskupami twego ojca i twych wujów; ale zamiast doradzać im, jak też ich ludowi, pokój i zgodę, posialiśmy wśród nich niezgodę i podżegaliśmy ich do zła. Oto dlaczego teraz płoniemy i cierpieć musimy te piekielne katusze, podobnie jak inni, co lubowali się w zabójstwach i rozbojach. Trafią tutaj i twoi biskupi, a także cały tłum twych siepaczy, którzy znajdują dziś upodobanie w podobnym działaniu.))

Gdy z drżeniem słuchałem tych słów, nadleciały oto czarne od stóp do głów demony, chcąc pochwycić żelaznymi hakami nić kłębka, który trzymałem w ręce, i przyciągnąć mnie ku nim, ale blask promieni nie pozwolił im dosięgnąć nici. Potem zaszły mnie od tyłu, chcąc mnie zahaczyć i strącić do studni siarczanych; ale mój przewodnik, który ciągle trzymał ów kłębek, zarzucił na moje ramiona nić z niego i dwukrotnie mnie nią okręcił, a potem silnie pociągnął za siebie i tak wspięliśmy się na bardzo wysokie góry ogniste, skąd wypływały bagna i ogniste rzeki, gdzie wrzały wszelkiego rodzaju metale. Ujrzałem w owej topieli niezliczone dusze ludzkie i wielmożów ojca mojego i braci, z których jedni tkwili tam aż po włosy, inni po brodę, inni po pępek. Wołali oni do mnie, podnosząc wrzawę: «Przez całe nasze życie wraz z tobą i twoim ojcem, twoimi braćmi i twymi wujami, rozmiłowani byliśmy w wojnie, zabójstwach i rozbojach z przyczyny ziemskiej chciwości; oto dlaczego cierpimy męki w tych wrzących rzekach, pośród wszelkiego rodzaju metali.»

Gdy z lękiem słuchałem uważnie tych słów, usłyszałem za mną dusze, które krzyczały: «Możni cierpią w rzece wrzącej, siedząc w piecach ze smołą

1 siarką, pełnych wielkich smoków, skorpionów i węży różnego rodzaju!»; i tam także zobaczyłem kilku możnych mojego ojca, wujów i braci, jak też moich własnych, którzy powiadali mi: «Biada nam, Karolu, oto widzisz, jak ciężkie męki cierpimy za naszą niegodziwość i pychę, jak też za złe rady, których udzielaliśmy przez chciwość królowi i tobie.» Gdy tak pośród jęków biadali, wybiegły mi naprzeciw smoki z otwartą i pełną ognia, siarki i smoły paszczą, chcąc mnie połknąć. Ale mój przewodnik zwiększą jeszcze mocą trzeci raz opasał mnie nicią z kłębka, którego świetliste promienie potężniejsze były od ich ognistych paszcz, i silnie pociągnął mnie do przodu.

Zeszliśmy potem w dolinę, która po jednej stronie była mroczna, choć płonęła jak ogień pieca, po drugiej zaś promieniała niezwykłym wdziękiem i urokiem. Zwróciłem się w tę jej stronę, która tonęła w ciemnościach, miotając wszakże płomienie, i zobaczyłem tak kilku królów z mojej rodziny cierpiących wielkie męki, a wtedy zdjął mnie głęboki lęk, gdyż wyobraziłem sobie w tejże chwili, iż to mnie samego zanurzają w owym żarze męki czarni jak smoła olbrzymi, oni to bowiem palili w całej dolinie wszelkiego rodzaju ognie. Kiedy tak cały drżałem, oświetlony przez nić kłębka, ujrzałem na zboczu doliny migocący co chwilę płomyk i

wypływające stamtąd dwa źródła. Jedno całe wrzące, drugie zaś jasne, z wodą letnią; były tam także dwa zbiorniki. Kiedy zbliżyłem się do nich wiedziony przez nić kłębka, moje spojrzenie zatrzymało się na zbiorniku, w którym wrzała woda. Zobaczyłem tam Ludwika, mojego ojca[33], który stał w nim zanurzony aż po same uda.

Nękał go ból straszliwy, wzmożony jeszcze lękiem. I rzekł mi: «Królu Karolu, nie lękaj się; wiem, że twoja dusza powróci do ciała. Bóg pozwolił ci przybyć tutaj po to, abyś widział, za jakie grzechy cierpię takie męki, jak też wszyscy ci, których zobaczyłeś. Przez jeden bowiem dzień stoję w tym zbiorniku wody wrzącej, ale dnia następnego przenoszony jestem do tego drugiego, w którym woda jest bardzo chłodna; zawdzięczam to modlitwom świętego Piotra i świętego Remigiusza, pod patronatem których nasz ród królewski aż do dziś panował. Jeśli jednak pospieszycie mi ze wsparciem, ty i moi wierni oraz biskupi i opaci wraz z innymi duchownymi, to dzięki mszom, ofiarom, psalmodiom, czuwaniu i jałmużnom niezadługo zostanę wyzwolony z tego zbiornika wrzątku, gdyż mój brat Lotar i jego syn Ludwik nie muszą już dłużej znosić tej kary dzięki modlitwom świętego Piotra i świętego Remigiusza; dostąpili już oni radości raju Bożego.» Potem rzekł do mnie: «Spójrz na lewo.» Spojrzałem i zobaczyłem tam dwa bardzo głębokie zbiorniki. «Te — dodał — czekają tu na ciebie, jeśli nie poprawisz się i nie odpokutujesz twych okropnych zbrodni.»

Zatrząsłem się wtedy straszliwie. Dostrzegając zatrwożenia ducha mojego, mój towarzysz rzekł mi: «Idź za mną na prawo, gdzie jest wspaniała dolina raju.» Poszliśmy i ujrzałem tam pośród wielkiej jasności mojego stryja Lotara siedzącego obok przesławnych królów na kamieniu, który był niezwykłej wielkości topazem. Głowę jego wieńczył drogocenny diadem, a przy sobie miał syna swego Ludwika przyozdobionego podobną koroną. Widząc, że zbliżam się do niego, skinął na mnie uprzejmie i rzekł wielkim głosem: «Karolu, mój następco, ty, który teraz w bezpieczeństwie władasz cesarstwem Rzymian, podejdź do mnie; wiem, że przybyłeś tu, przechodząc przez miejsce pokuty, gdzie twój ojciec, a mój brat postawiony został w łaźni gorącej, która była mu przeznaczona, ale miłosierdzie Boże wyzwoli go szybko od tych kar, podobnie jak my uwolnieni zostaliśmy od nich. Zawdzięczamy to świętemu Piotrowi i modlitwom świętego Remigiusza, któremu Bóg powierzył najwyższy apostolat nad królami i całym ludem Franków. Gdyby ów święty nie pośpieszył z pomocą naszym potomkom, nasza rodzina przestałaby już panować i sprawować władzę

cesarską. Wiedz zatem, że władza owa zostanie ci wkrótce siłą zabrana, a potem żyć będziesz bardzo już krótko.» Odwracając się wtedy ku mnie, rzekł mi Ludwik: «Cesarstwo Rzymian, które aż dotąd dzierżyłeś tytułem dziedziczenia, musi przypaść Ludwikowi, synowi mojej córki.» Po tych słowach wydało mi się, że pojawił się przed nami mały Ludwik.

Jego dziadek, wpatrując się w niego, rzekł: «To małe dziecko podobne jest do tego, które Pan postawił pośród swoich uczniów, mówiąc: ‘Królestwo niebios do tych dzieciątek należy; powiadam wam, że. ich aniołowie widzą zawsze oblicze mojego ojca, który jest w niebiesiech.’ Ty zaś oddaj mu władzę wraz z nicią kłębka, którą trzymasz w ręku.» Odwinąłem zatem nić z kciuka mojej prawej ręki i tym sposobem oddałem mu całą monarchię cesarską. I ów błyszczący kłębek od razu zwinął się w jego dłoni i rozbłysnął niby słońce. I po ujrzeniu tej cudownej wizji zaraz duch mój powrócił do ciała, lecz uczułem się wtenczas strudzony bardzo i zarazem pełen lęku. Niechaj zatem wszyscy wiedzą, czy chcą tego, czy nie, że całe cesarstwo Rzymian ponownie znajdzie się w jego rękach, zgodnie z wolą Bożą. Nie mogę wszakże żadną miarą wspomóc go, bo zbliża się już czas, kiedy Pan wezwie mnie do siebie. Bóg, który panuje nad żywymi i zmarłymi, dokończy tego dzieła i utwierdzi je, gdyż jego wieczne panowanie i powszechne imperium trwać będą nieskończenie na wieki wieków.”[34]

Tekst ten, który będzie jedną z lektur Dantego, ukazuje, jak bez żadnej refleksji teoretycznej zaistniała wewnętrzna potrzeba rozróżnienia piekła, gdzie w zasadzie znajdują się wielkie postaci tej wizji, i miejsca, z którego można będzie kiedyś wyjść. Pewne detale także mogą być dla nas cennymi wskazówkami. Folklorystyczny temat błyszczącego kłębka, który służy za nić Ariadny, odnajdziemy pod koniec XII wieku u Gerwazego z Tilbury (w odniesieniu do historii czarownicy z Reims). Motywy ciepła i zimna oraz złagodzenia kar są tu silnie podkreślone, widzimy, jak poczyna się już zarysowywać jeden ze zwyczajów przebywających w zaświatach grzeszników: jest nim szantażowanie żywych.

Przegląd wizji, które pomiędzy VII a XI wiekiem wniosły kilka elementów do wizji czyśćca, zamykam poematem Egberta z Liege *Fecunda Ratis*, ułożonym między rokiem 1010 i 1024. Egbert powraca do pradawnej koncepcji dwóch ogni — ognia czyśćcowego i ognia wiecznego — i do antycznego gatunku literackiego. O ogniu czyśćcowym (wersy 231—240) mówi się w nim jako o rzekach ognistych, wodach lekkiego grzechu, a

autorytetami są tam Jan (2,3), Daniel (7, 10) i Ezechiel (24,11). Wersety o ogniu wiecznym (241—248) wymieniają piekielne jezioro, studnię i otchłań.[35]

LITURGIA: BLISKO I DALEKO OD CZYŚĆCA

Trzecim wiodącym do czyśćca szlakiem, który musimy przebadać, będzie liturgia. Spośród elementów zapowiadających nowe wierzenie jest to być może źródło najbardziej zawodne i zarazem najbogatsze. Z jednej strony nie ma tam lub prawie nie ma żadnych wzmianek o odpuszczaniu grzechów po śmierci, ale z drugiej strony wzrastająca żarliwość modłów, które żywi poświęcają zmarłym, tworzy struktury sprzyjające akceptacji czyśćca.

W epigrafice sepulkralnej dostrzegliśmy już troskę chrześcijan o zmarłych. Troskę tę odnajdujemy również w liturgii; ludzie proszą o to, by ich umarłym wolno było — jeśli nie mogą pójść prosto do raju — przynajmniej spokojnie oczekiwać i mieć nadzieję na życie przyszłe. Pojęcia najlepiej odpowiadające tym życzeniom to *refńgeńum* (odświeżenie) i łono Abrahama. Najpowszechniejszym określeniem będzie „miejsce rzeźwości, światła i pokoju".

W późnym średniowieczu rozróżnia się trzy wersje modlitwy za zmarłych: modlitwa „starego gelazjanina" (wedle *Sacramentańum Gelasianum* przypisywanego w średniowieczu papieżowi Gelazemu I) lub modlitwa rzymska, modlitwa Alkuina, która począwszy od IX wieku najbardziej się rozpowszechni i jeszcze dziś znajduje się w pontyfikale rzymskim, oraz modlitwa gallikańska w pochodzącym z IX wieku sakramentarzu z Saint-Denis spotykana aż do XVI wieku.

Oto modlitwa Alkuina: „Boże, z przyczyny którego wszystko żyje, a nasze ciała nie giną wraz ze śmiercią, ale zamieniane są na lepsze, prosimy cię pokornie: spraw, by duszę twego sługi przyjęły w swe ręce święte anioły, by zawiedziono ją na łono twego przyjaciela, patriarchy Abrahama, i by wskrzeszona została ostatniego dnia wielkiego Sądu, a wszystko to, co ją kazi z przyczyny podstępów diabelskich, racz wymazać miłosiernie i łaskawie. Na wieki wieków."[36]

Na ogół dwie cechy przesądzają tu o ograniczonym znaczeniu tekstów liturgicznych w badaniu kształtowania się czyśćca.

Pierwszą jest zdecydowany brak jakiejkolwiek wzmianki o karze lub pozagrobowej ekspiacji. Kiedy mówi się o duszy oczyszczanej *(anima purga- ta*), jak na przykład w sakramentarzu Hadriana, chodzi wtedy o

odpuszczenie grzechów. Ofiara eucharystyczna pozwala mieć nadzieję na „ostateczne odkupienie i wieczne zbawienie duszy”. Według niektórych sakramentarzy „ofiara eucharystyczna rozbija okowy imperium śmierci i wiedzie duszę do przybytku życia i światła”.[37] Liturgia jest świadomie eufemiczna, optymistyczna. Znamienne, że na przykład przedmowa do *Mszału z Bobbio* podejmuje wyrażenia użyte w modlitwie Augustyna za matkę. Joseph Ntedika słusznie zauważył, że Grzegorz Wielki był „pierwszym, który wyjaśniał modlitwę za zmarłych doktryną czyśćca”, a za nim poszli Izydor z Sewilli, Beda i inni, ale

ten punkt widzenia nie miał „żadnego wpływu na sformułowania liturgiczne”. Ta względna autonomia rozmaitych dziedzin historii może nasunąć historykowi pewne refleksje i zmusić go do pogodzenia się z tym, że przemiany dziejowe niekoniecznie muszą zachodzić w tym samym tempie.

Drugą cechą jest naturalny konserwatyzm liturgii ze względu na jej funkcję. Na przykład wprowadzenie *Wspomnienia zmarłych* do kanonu mszy bez wątpienia datuje się co najmniej od Grzegorza Wielkiego, ale całość, do której ona weszła, pozostała nienaruszona aż do samego Soboru Watykańskiego II: „Od początku V wieku ta część naszego rzymskiego kanonu idąca od *Te igitur* do słów Instytucji miała już taki właśnie charakter, jaki ma dzisiaj.”[38] Pominięcie tego *Wspomnienia zmarłych* w sakramentarzu gregoriańskim (*Hadrianum*) przesłanym przez Hadriana I Karolowi Wielkiemu wynika po prostu z faktu, że w Rzymie była ona zawsze pomijana podczas mszy niedzielnych i uroczystych nabożeństw. Tę inwokację, uważaną za zwykły gest wobec słynnych umarłych, recytowano jedynie podczas mszy powszednich.

Konieczne są tu dwie uwagi. Zachęcają nas one do sytuowania genezy czyśćca w ogólnym kontekście klimatu religijnego późnego średniowiecza. Po pierwsze, jak wskazał Damien Sicard, w epoce karolińskiej daje się odczuć pewna ewolucja. W rytuale „Bóg chętnie jest teraz przedstawiany jako sędzia. Do jego sprawiedliwości apeluje się prawie tak samo, jak do jego miłosierdzia.” Pojawia się motyw Sądu Ostatecznego, umierający „musi zostać oczyszczony, obmyty ze swych grzechów i win”. Poczucie grzeszności zmarłego, nie pojawiające się w dawnej liturgii, wyraża się teraz w obawie i „kiełkującej refleksji dotyczącej zaświatów”. Ale owe zaświaty wiodą jedynie w dwóch kierunkach: do piekła lub do raju. Nowością w liturgii karolińskiej nie jest nadzieja czyśćca, lecz rosnący

strach przed piekłem i słabnąca nadzieja na raj. Już w VIII wieku *Mszał zBobbio* proponował modlitwę za zmarłego, „aby uniknął on miejsca kary, ognia Gehenny, płomieni Tartaru i dotarł do krainy żywych”. Inny rytuał mówi: „Uwolnij go, Panie, od księcia ciemności i miejsca kary, od wszelkich niebezpieczeństw piekieł i pułapek kar...”

Po drugie: przez całe późne średniowiecze liturgia kładzie nacisk na ideę pierwszego zmartwychwstania, sytuuje więc modlitwy za zmarłych w ramach millenarystycznych. Idea ta, oparta na Apokalipsie św. Jana 20, 6: „Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu!”, rozpropagowana została zwłaszcza przez Orygenesa i świętego Ambrożego. Większość rytuałów zawiera formułę: „Niech uczestniczy w pierwszym zmartwychwstaniu” (*Habeat partem in pirma ressurectione).*

Damien Sicard, opierając się na studium Dorna Botte, słusznie zdefiniował problemy, jakie wiążą się z ową wiarą w pierwsze zmartwychwstanie: „Ta stara formuła liturgiczna ma posmak millenarystyczny, co pozwala na przypuszczenie, że w czasach, gdy używane były nasze rytuały gallikańskie i gela- zyjskie, formowało się już wyobrażenie, iż po śmierci istnieje jakieś pośrednie miejsce pierwszego zmartwychwstania, w którym rzeczą pożądaną i godną zazdrości było panowanie przez tysiąc lat wraz z Chrystusem... Wolelibyśmy jednak, aby nasze teksty liturgiczne nieco dokładniej określiły, co właściwie rozumieją przez owo miejsce pośrednie. Tak jak pierwotna rzymska eukolo- gia, oznaczają je one wedle Ewangelii św. Łukasza za pomocą określeń równoważnych łonu Abrahama, rajowi lub Królestwu.” Wszystko zdaje się zmierzać „ku wierzeniu w pośrednie miejsce spoczynku, w miły raj, gdzie dusza, która odkupiła już wszystkie swe grzechy, oczekuje w błogiej światłości dnia swego zmartwychwstania. Ale nic w takiej koncepcji nie pozwala przeczuć tego oczyszczenia, tej kary należnej za wybaczone już grzechy, które my wiążemy z obecną ideą czyśćca.”[39]

Wydaje mi się, że owo pośrednie miejsce spoczynku to właśnie łono Abrahama lub też równina zamieszkana przez dusze ubrane na biało z *Wizji Drythelma* Bedy. To także sabat dusz w oczekiwaniu na ósmy dzień, to znaczy na zmartwychwstanie, wymieniane zwłaszcza w wielu dokumentach zakonnych.[40] Ale podobnie jak pojęcie czyśćca wymagać będzie zaniku augustyń- skiej kategorii *non valde boni* (tych, którzy nie są zupełnie dobrzy) dla zachowania jedynie kategorii *non valde mali* lub *mediocriter boni et mali* (tych, którzy nie są zupełnie źli lub są średnio dobrzy i średnio

źli), tak również miejsce czyśćcowe potrzebować będzie zaniku owego miejsca quasi-rajskiego oczekiwania, a w sumie również zaniku wierzenia w łono Abrahama.

DZIEŃ ZADUSZNY: CLUNY

Liturgia chrześcijańska zainteresowała się zmarłymi niezależnie od *Wspomnienia zmarłych* z kanonu mszy i zwykłych modłów za zmarłych. Sakramentarze rzymskie poświadczają istnienie mszy za zmarłych. Nie odprawia się jej co prawda w dniu ceremonii pogrzebowych, lecz jakiegoś innego dnia, jako wypominki. Najlepszym jednak świadectwem tej pamięci o zmarłych są przede wszystkim rozmaite rejestry zgonów. W epoce karolińskiej niektóre klasztory wpisują do rejestrów żywych i zmarłych, którzy powinni być polecani w kanonie mszy. Zajmowały one miejsce dawnych dyptyków — woskowych tablic, na których figurowały nazwiska ofiarodawców. Są to *Księgi żywota (hbri vitae).*[41] Potem zmarli oddzielają się od żywych. Wspólnoty klasztorne — w Irlandii od VII wieku — notują na *zwojach* nazwisko swych zmarłych i potem puszczają je w obieg, aby poinformować klasztory wspólnoty.[42] Następnie pojawiają się *nekrologi*, listy nieboszczyków na marginesie kalendarza, który odczytywano na ogół przy nabożeństwie prymy w prezbiterium lub w kapitule, i *obituaria*, normalnie nie przeznaczone do czytania, ale przypominające o rocznicowych posługach ustanowionych przez pewnych umarłych i o miłosiernych uczynkach (najczęściej było to rozdawanie jałmużny) z tym związanych. K. Schmid i J.Wollasch podkreślili ewolucję, jaka dokonała się od epoki karolińskiej (IX—X wiek) do czasu reformy gregoriańskiej (koniec XI wieku). Przede wszystkim dokonano przejścia od wzmianek globalnych do wzmianek indywidualnych. Karolińskie *libri memoriales* zawierają od 15 000 do 40 000 nazwisk. Nekrologii z Cluny wzmiankują jedynie 50 do 60 nazwisk na każdy dzień kalendarzowy. Odtąd „liturgiczne wspomnienie jest trwale gwarantowane wpisem imiennym dotyczącym zmarłego". Odtąd w rejestrach zgonów dominuje czas śmierci indywidualnej.[43] K. Schmid i J.Wollasch położyli także nacisk na rolę zakonu z Cluny w tej ewolucji. Jak powiedział W. Jorden, „w trosce o zmarłych przejawia się oryginalność kluniacka".[44]

1 rzeczywiście Cluny, nadal ulegając elitarnemu charakterowi tych związków między zmarłymi a żywymi, które dotyczą grup rządzących, raz do roku w uroczysty sposób obejmuje liturgią wszystkich zmarłych. To właśnie Cluny w połowie XI wieku, prawdopodobnie między 1024 i 1033

rokiem, ustanawia dzień zaduszny (2 listopada) w powiązaniu z przypadającym w przeddzień świętem wszystkich świętych. Prestiż zakonu w świecie chrześcijańskim jest tak wielki, że „święto zmarłych” poczyna się wkrótce obchodzić wszędzie. Ta dodatkowa i uroczysta więź między żywymi i umarłymi przygotowuje teren, na którym wkrótce narodzi się czyściec. Ale Cluny przyczyniło się w sposób istotny do narodzin czyśćca jeszcze pod jednym względem. Wkrótce po śmierci opata Odylona (rok 1049) mnich Jotsuald w napisanym przez niego żywocie tego świętego przytacza fakt następujący:

„Dostojny biskup Ryszard opowiedział mi wizję, o której niegdyś słyszałem, ale o której całkiem już zapomniałem. Rzekł mi, że pewien mnich wracał niegdyś z Jeruzalem. Na samym środku morza rozciągającego się od Sycylii do Tesaloników począł dąć bardzo gwałtowny wiatr, który pchnął jego statek ku skalistej wysepce, gdzie przebywał pustelnik, sługa Boży. Gdy morze uspokoiło się nieco, ów mnich wdał się w nim w rozmowę. Boży człowiek zapytał go, jakiej jest nacji, a mnich odparł, że jest Akwitańczykiem. Wtedy Boży człowiek spytał z kolei, czy zna on klasztor, który nosi nazwę Cluny, i jego opata, Odylona. Mnich odpowiedział: «Znam go, i to nawet bardzo dobrze, ale chciałbym wiedzieć, dlaczego mnie o to pytasz.» Ten zaś rzekł: «Zaraz ci to powiem i zaklinam cię, abyś pamiętał o tym, co usłyszysz. Niedaleko od nas znajdują się miejsca, które z wyraźnej woli Boga z największą gwałtownością plują ogniem. Dusze grzeszników oczyszczają się tam przez czas pewien w rozmaitych męczarniach. Mnóstwo diabłów nieustannie nęka je męczarniami, z dnia na dzień sroższymi, czyniąc cierpienia ich coraz nieznośniejszymi. Często słyszałem lamenty owych ludzi, którzy skarżyli się rozgłośnie: miłosierdzie Boże pozwala duszom tych skazańców na wyzwolenie od kar dzięki modlitwom mnichów i jałmużnom rozdawanym wśród biednych w świętych miejscach. W swych skargach dusze owe wzywają pomocy zwłaszcza od wspólnoty z Cluny i jej opata. Przeto zaklinam cię na Boga, jeśli będziesz miał szczęście powrócić do swoich, powiadom tę wspólnotę o wszystkim, co słyszałeś z mych ust, i nakłoń mnichów, by zwielokrotnili modlitwy, czuwania i jałmużny ku odpocznieniu dusz cierpiących kary, aby w ten sposób było w niebie więcej radości, a zwyciężony diabeł szalał z gniewu.»

Po powrocie do swego kraju nasz mnich powtórzył wiernie owo posłanie świątobliwemu opatowi i braciom. Po usłyszeniu tego z sercem

przepełnionym radością podziękowali Bogu, dodali do dotychczasowych modlitw kolejne modlitwy, do jałmużn kolejne jałmużny i wytrwale trudzili się, by ulżyć nieboszczykom. Świątobliwy opat zachęcił wszystkie klasztory, aby na drugi dzień po święcie wszystkich świętych, w pierwszy dzień kalend listopadowych, czczono wszędzie pamięć wszystkich wiernych dla zapewnienia spoczynku ich duszy, aby msze z psalmami i jałmużnami odprawiano prywatnie i publicznie, aby jałmużny rozdawano bez liczenia wszystkim ubogim; w ten sposób diabelski nieprzyjaciel otrzymywałby mocniejsze ciosy, a chrześcijanin cierpiący w tej Gehennie mógłby żywić nadzieję na boskie miłosierdzie.” '

Kilka lat później sławny mnich i kardynał włoski Piotr Damiani napisze z kolei *Żywot Odylona* — niemal żywcem przepisany z żywotu Jotsualda — za pośrednictwem którego epizod ten stanie się sławny.[45] Jacopo da Varazze (Jakub de Voragine) powtórzy za nim jak echo w *Złotej legendzie* z XIII wieku: „Święty Piotr Damiani mówi, iż święty Odylon, opat Cluny, odkrywszy, że koło pewnego wulkanu na Sycylii często słyszano krzyki i wycia diabłów skarżących się, że dusze zmarłych wymykały im się gwałtownie z rąk dzięki jałmużnom i modlitwom, nakazał w swych klasztorach, by po dniu wszystkich świętych obchodzono dzień zaduszny. Zostało to potem przyjęte przez cały Kościół.” Jacopo da Varazze pisze w połowie XIII wieku, interpretuje więc tę historię w odniesieniu do czyśćca, który wtedy już istnieje. Ale kiedy Jotsuald i Piotr Damiani redagowali *Żywot Odylona*, czyściec miał się dopiero narodzić. Cluny wytyczyło mu drogę, wzmiankując o ściśle określonym miejscu, górze plującej ogniem, i ustanowiło fundamentalną praktykę liturgiczną: zmarli, a zwłaszcza ci, którzy potrzebują wstawiennictw, mieli odtąd swój dzień w kalendarzu Kościoła.

CZĘŚĆ DRUGA

Wiek XII:

Narodziny czyśćca

# WIEK WIELKIEGO ROZKWITU

Wiek XII jest wiekiem istnej eksplozji chrześcijaństwa łacińskiego. Stopniowo doszło do istotnych zmian w systemie stosunków społecznych. Niewolnictwo zniknęło definitywnie, wielka własność ziemska późnej starożytności i wczesnego średniowiecza uległa głębokiej przemianie. Powstał system senioralny, wprowadzający podwójną hierarchię, podwójne panowanie. Pierwszy, fundamentalny podział oddziela panujących, czyli seniorów, od masy chłopstwa poddanej ich prawu rozkazywania na terytorium senioratu. W zależności od tego prawa seniorzy pobierają od chłopów znaczną część rezultatów ich pracy w postaci opłat w naturze i coraz częściej w pieniądzu (także i w robociźnie, ale pańszczyzna zaczyna się zmniejszać): jest to renta feudalna. Panują nad masą chłopów (*wieśniacy* to ci, którzy przebywają w senioracie, *chłopi wyzwoleni* to ludzie z dawnej domeny, a pod względem moralnym także ludzie godni pogardy) za pośrednictwem całego kompleksu praw, z których najbardziej znaczące, z wymuszeniami ekonomicznymi włącznie, wiążą się z ich władzą sądowniczą. Drugi podział społeczny następuje wewnątrz klasy panującej. Arystokracja — posiadacze głównych zamków — podporządkowuje sobie drobną i średnią szlachtę *rycerzy* więzami *wasalstwa.* W zamian za zespół usług, zwłaszcza militarnych, ale także za asystę i doradztwo, senior udziela swej opieki wasalowi i często powierza mu jakiś środek utrzymania; na ogół jest to ziemia, czyli lenno.

Cały ten system zwiemy feudalnością. Jeśli prawnie jest ona dobrze zdefiniowana tylko w odniesieniu do warstwy wyższej, feudalno-wasalnej, to istnieje i funkcjonuje jedynie za pośrednictwem relacji łączących panów i chłopów, określonych na ogół w sposób dość mglisty przez *obyczaj*.

Owa *feudalność* jest jednym z historycznych wcieleń szerszego typu systemowego — *feudalizmu,* który istniał (lub nadal istnieje) w rozmaitych regionach świata iw rozmaitych epokach. Ten bardzo ciężki dla zdominowanej masy system umożliwił jednak ogółowi społeczeństwa wyjątkowy rozkwit.

Rozkwit ów widoczny jest przede wszystkim w liczbie ludzi: między początkiem XI a połową XIII wieku populacja chrześcijaństwa łacińskiego prawie się podwaja. Rozkwit obejmie swym zasięgiem także i wieś: przejawi się on w zwiększeniu powierzchni uprawnej, lepszych plonach

związanych ze zwielokrotnieniem upraw, w postępie technologicznym. Szczególnie widoczny jest w rozwoju urbanistycznym opartym na eksploatacji nadwyżki rolnej, w rzemiośle, w odnowie handlu, w stworzeniu środowiska miejskiego związanego ze strukturami feudalnymi, które jednak wprowadza tam element nowy, częściowo przeciwstawiający się mu: są to wolne klasy średnie — rzemieślnicy, kupcy — z których wywodzi się burżuazja wraz systemem nowych wartości związanych z pracą, rachunkiem, pokojem, pewną równością oraz hierarchią horyzontalną raczej niż wertykalną, gdzie najpotężniejsi stoją wprawdzie wyżej od innych, lecz nie panują nad nimi.

Pojawiają się nowe schematy opisowe i normatywne społeczeństwa, pochodzące ze starej trójdzielnej ideologii indoeuropejskiej ożywionej przez ewolucję historyczną. Kler zaangażowany jest w struktury feudalne, gdyż ma swój udział w dominacji senioralnej (seniorzy kościelni należą do najpotężniejszych) i staje się odtąd ideologicznym gwarantem systemu społecznego, lecz jednocześnie znajduje się jakby poza jego granicami wskutek wymiaru religijnego. Jego poczucie wyższości wzmaga reforma gregoriańska, wedle której duchowni stanowią społeczność bezżenną, unikającą dzięki temu skazy seksualizmu, i pozostającą w bezpośrednim kontakcie z *sacrum*, którym administrują zgodnie z nową teorią siedmiu sakramentów. Odwoływanie się do równości wiernych oraz głoszenie wyższości wartości etycznych i religijnych nad formami społecznymi i laickimi pozwala też klerowi umacniać swoją pozycję jako pierwszego stanu — *tego, który się modli.* W momencie gdy zmianom podlega także uzbrojenie i sztuka wojenna (ciężka zbroja chroniąca człowieka i konia, kampanie wspomagane przez sieć warowni), szlachta ze swą specyficzną funkcją wojenną formuje drugi stan — *ten, który walczy.* I wreszcie znamienna nowość: pojawia się trzeci stan — *ten, który pracuje*, gdzie chodzi o elitę wiejską, która miała odegrać ważną rolę w wykarczowaniu i podboju ziemi, lub o wiejskie, a potem także miejskie masy pracujące. Rozpoznajemy tu schemat społeczeństwa trójdzielnego określony na początku XI wieku, a rozszerzający się w XII wieku: *orato- res, bellatores, laboratores*[1].

Rozwój społeczny usankcjonowany więc został przez nowy system wyobrażeń. Ale jądrem rozwoju XII wieku jest ekspansja geograficzna i ideologiczna: to wielki wiek wypraw krzyżowych. W łonie chrześcijaństwa następuje rozkwit duchowy i intelektualny oraz odnowa monastyczna,

której wyrazem byli kartuzi, norbertanie, a zwłaszcza cystersi, ze szkołami miejskimi, w których równocześnie rodzi się nowa koncepcja wiedzy i nowe metody intelektualne: *scholastyka*.

Czyściec to element tej ekspansji w wyobrażeniowości społecznej, w geografii zaświatów, w utwierdzeniu się prawd religijnych, część systemu. Stanowi zdobycz XII wieku.

Stopniowo zawężę teraz i pogłębię moje badania. Przeanalizuję bliżej kształtowanie się logiki czyśćca. Logika ta przybierze zaś formę systematyczną i pocznie posuwać się w dwóch kierunkach. Jeden — teologiczny — podąży w ślad za rozwojem systemu odkupienia oraz będzie ściśle związany z rozwojem koncepcji grzechu i skruchy, jak również wyrazistej doktryny rzeczy ostatecznych. Drugi — wyobrażeniowy — określi bliżej naturę i funkcje ognia, a następnie utworzy miejsce oczyszczenia w zaświatach.

Moje badania w zakresie geografii i socjologii kulturowej, którymi aż dotąd starałem się objąć całokształt wyobrażeń o zaświatach w całym chrześcijaństwie, skoncentrują się — nie zaniedbując żadnego ważnego świadectwa — na miejscach i środowiskach, gdzie podjęte zostaną decyzje, w których narodzi się czyściec. Raz jeszcze zdefiniuję ośrodki, gdzie nastąpiło ostateczne teologiczne i doktrynalne wypracowanie idei czyśćca oraz wymienię regiony, w których imaginacyjna geografia zaświatów zakorzeni się w ziemskiej rzeczywistości geograficznej. Przeanalizuję wreszcie sposób, w jaki czyściec wpisuje się w owe narodziny nowego społeczeństwa, ponieważ zjawisko to wydaje mi się wyrazem potężnych przemian społecznych.

Na te cztery sposoby postępować będę w centralnej części mojej książki.

## Ogień czyśćcowy

### POCZĄTEK XII WIEKU: RZECZY PEWNE I WAHANIA

Na początku XII wieku postawa wobec zmarłych, jaką możemy poznać za pośrednictwem dokumentów pozostawionych przez duchownych i Kościół, jest następująca: po Sądzie Ostatecznym w wieczności będą istnieć dwie grupy ludzi, wybrańcy i potępieńcy, a o ich losie zadecyduje to, jak zachowywali się oni za życia; wiara i dobre uczynki rozstrzygną o

zbawieniu, bezbożność i ciężkie grzechy prowadzić będą do piekła. Doktryna nie mówi jednak wyraźnie, co się będzie działo między śmiercią i zmartwychwstaniem. Według jednych umarli czekają po śmierci w grobach lub jakiejś mrocznej i neutralnej krainie utożsamianej z grobem, jak starotestamentowy Szeol, a Sąd zdecyduje o ich ostatecznym losie. Inni, liczniejsi, sądzą, że dusze znajdą się wtedy w różnych zbiornikach. Z owych zbiorników jeden się wyróżnia: to łono Abrahama gromadzące dusze sprawiedliwych, które w oczekiwaniu na właściwy raj udadzą się do tego właśnie miejsca odświeżenia i spokoju. Większość uważa, a do sądu tego zdają się skłaniać również władze kościelne, że bezpośrednio po śmierci podejmowana jest ostateczna decyzja w odniesieniu do dwóch kategorii umarłych: tych, którzy są zupełnie dobrzy, męczenników, świętych i w pełni sprawiedliwych; ci od razu idą do raju i cieszą się widokiem Boga (jest to najwyższe zadośćuczynienie, wizja niebiańska) i tych, którzy są całkowicie źli: ci natychmiast idą do piekła. Pomiędzy tymi dwiema kategoriami mogą się jeszcze mieścić jedna lub dwie pośrednie. Według świętego Augustyna ci, którzy nie są zupełnie dobrzy, przed pójściem do raju poddani zostaną próbie, a ci, którzy nie są zupełnie źli, pójdą do piekła, korzystając tam jednak być może z jakiejś złagodzonej formy potępienia. Większość tych, którzy wierzą w istnienie kategorii pośrednich, uważa, że owi zmarli oczekujący na raj poddani będą oczyszczeniu. Tutaj poglądy się różnicują. Według jednych owo oczyszczenie nastąpi dopiero w chwili Sądu Ostatecznego. Stanowiska rzeczników tej opinii i tu jednak są odmienne. Jedni uważają, że wszyscy zmarli — włączając w to sprawiedliwych, świętych, męczenników, apostołów, a w końcu nawet Jezusa — poddani zostaną tej próbie. Dla sprawiedliwych będzie to formalność bez znaczenia, lecz dla bezbożników oznacza ona potępienie, a dla prawie doskonałych — oczyszczenie. Inni sądzą, że próbie takiej poddani zostaną tylko ci, którzy nie poszli natychmiast do raju lub do piekła.

Na czym polegać będzie owo oczyszczenie? Ogromna większość uważa, że chodzi tu o swego rodzaju ogień — opierając się zasadniczo na Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (3, 10—15). Niektórzy sądzą jednak, że instrumenty tego oczyszczenia będą różnorodne i mówią o „karach czyśćcowych” *(poenae purgatoriae).* Kto zasłuży na tę próbę, która, jakkolwiek przykra, stanowi gwarancję zbawienia? Od Augustyna i Grzegorza Wielkiego wiadomo, że na ów „repasaż” zasłużą jedynie ci

zmarli, którym pozostaną do odpokutowania tylko grzechy lekkie lub którzy przed śmiercią okazali skruchę, lecz nie zdążyli odpokutować grzechów na ziemi, a życie ich było w każdym razie dostatecznie godne i wystarczająco pełne dobrych uczynków. Kiedy to oczyszczenie nastąpi? Za Augustynem sądzono na ogół, że między śmiercią a zmartwychwstaniem. Jednakże okres oczyszczenia mógł wykraczać poza ów pośredni czas, w jedną lub drugą stronę. Sam Augustyn sądził, że próby, przez jakie przechodzi się na ziemi (utrapienia ziemskie), można uważać za początek oczyszczenia. Według innych miało się ono rozpocząć dopiero z chwilą Sądu Ostatecznego i w tym przypadku uważano na ogół, że „dzień" Sądu potrwa przez pewien czas, aby oczyszczenie mogło być czymś więcej niż tylko zwykłą formalnością.

Gdzie odbywałoby się owo oczyszczenie? Tutaj więcej było niejasności niż różnorodności opinii. Większość nie mówiła na ten temat nic dokładniejszego. Niektórzy sądzili, że istniał jakiś przeznaczony do tego celu zbiornik dusz; Grzegorz Wielki zasugerował w swych egzemplach, że oczyszczenie osiąga się w miejscu popełnienia grzechu. Autorzy imaginacyjnych podróży w zaświaty wahali się, nie wiedząc, gdzie właściwie należałoby sytuować miejsce doświadczania ognia czyśćcowego. Jego lokalizacja była, jeśli można tak powiedzieć, rozdarta między koncepcję wyższej części piekła (lecz mimo to sytuowanej również pod ziemią), zmaterializowanej w postaci doliny, a wylansowaną przez Będę ideę góry.

W sumie największe niezdecydowanie dotyczyło pośredniej kategorii zmarłych i choć pojęcie ognia — wyraźnie odróżnianego od wiecznego ognia Gehenny — było szeroko przyjęte, to kwestię jego lokalizacji przemilczano lub nadmieniano o niej w sposób bardzo niejasny. Od Ojców Kościoła aż po ostatnich przedstawicieli Kościoła karolińskiego problem zaświatów jest w zasadzie problemem wyboru między zbawieniem, które zaprowadzi do raju, a potępieniem, które zawiedzie do piekła. Ostatecznie wierzenie, które między IV i XI wiekiem najsilniej się umocniło i stworzyło klimat najbardziej sprzyjający narodzinom czyśćca, odnosiło się do modlitw, a szerzej do wstawiennictw za zmarłymi. Wszyscy wierni mogli znaleźć w nim coś, co zaspokajało zarówno potrzebę więzi ze zmarłymi krewnymi i bliskimi pozostającymi w zaświatach, jak też nadzieję na to, że po śmierci z kolei sami będą korzystać z ich opieki. Augustyn, subtelny psycholog i czujny duszpasterz, właśnie to miał na myśli w *De cura pro*

*mortutis gerenda.* Wierzenie owo i praktyki wymagające interwencji Kościoła, zwłaszcza co do ofiary eucharystycznej (z których korzystał on między innymi wskutek jałmużny) zapewniały mu większy wpływ na żywych przez odwrócenie jego hipotetycznej władzy na korzyść zmarłych.

Wiek XII, podobnie jak w wielu innych dziedzinach, przyspieszy tempo przemian, lecz czyściec jako miejsce narodzi się dopiero na samym jego końcu. Zanim to nastąpi, rozniecony zostanie ogień czyśćcowy.

Pewna uwaga może okazać się tutaj niezbędna.

Posługiwanie się danymi zaczerpniętymi z tekstów siedemnastowiecznych jest rzeczą delikatną. Rozkwit tej epoki dotyczył również piśmiennictwa, teksty uległy wówczas pomnożeniu. Począwszy od XVI, a zwłaszcza w XIX i XX wieku, erudyci starali się je w miarę możności wydać. Wiele jednak pozostało nie opublikowanych. Do tej obfitości dołączają się jeszcze charakterystyczne cechy tego okresu. Aby zapewnić dziełu powodzenie, wielu ówczesnych duchownych nie waha się przypisać go sławnemu lub choćby tylko znanemu autorowi. Literatura XII wieku ugina się pod ciężarem apokryfów. Problemy atrybucji i autentyczności w wielu przypadkach nie zostały wyjaśnione. Rodząca się wówczas scholastyka zwielokrotniła zresztą liczbę tekstów, które bardzo trudno przypisać jakiemuś konkretnemu autorowi, zakładając, że słowo to ma tu znaczenie *quaestiones, determinationes, reportationes,* które bardzo często pochodzą z notatek poczynionych przez ucznia na wykładzie mistrza. Piszący nieraz zaś pomiędzy autentyczne słowa mistrza wplatał sformułowania własne lub innych współczesnych sobie autorów. Rzadko wreszcie posiadamy oryginał. Rękopisy, którymi dysponujemy, powstały w epoce późniejszej, między XIII i XV wiekiem. W niektórych przypadkach skrybowie nieświadomie lub sądząc, że są do tego uprawnieni (ludzie średniowiecza kierowali sie bowiem poszukiwaniem prawdy wiecznej, a nie prawdy historycznej), zastępowali jakieś słowo tekstu oryginalnego przez inne lub też przez współczesne im wyrażenie.[2] Niniejsze studium nie mogło wyeliminować pewnych wątpliwości, jakie wynikają z niedoskonałości dzisiejszej mediewistyki, a przede wszystkim z charakteru literatury religijnej XII wieku, której wielorakiego rozkwitu nie opanowano jeszcze należycie w ramach dzisiejszego stanu badań, skoncentrowanych (co jest rzeczą słuszną) na problemach identyfikacji autorów i dokładnego datowania. Sądzę jednak, że moje badania i wnioski wystarczająco

uzasadniają twierdzenie, iż wcześniej niż przed 1170 rokiem czyśćca nie ma.

Teksty jednak mnożą się, a zainteresowanie tym, co się dzieje między śmiercią i Sądem Ostatecznym, coraz bardziej wzrasta. Pewna chaotyczność ówczesnej egzegezy także świadczy o tym, że podejmowano liczne próby wyjaśnienia problemu, a troska o lokalizację czyśćca jest coraz bardziej widoczna.

ŚWIADEK WAHAŃ: HONORIUSZ Z AUTUN

Dobrym przykładem jest tutaj dość tajemniczy Honoriusz z Autun, prawdopodobnie Irlandczyk, który spędził większą część swego życia religijnego w Ratyzbonie. Z pewnością poglądy Honoriusza, o którym M. Cappuyns powiedział, że to bez wątpienia jedyny średniowieczny uczeń Jana Szkota Eriugeny, były w odniesieniu do zaświatów bardzo oryginalne. Według niego nie istniały wcale jakieś przypisane im miejsca materialne, lecz wyłącznie „miejsca duchowe". Termin „duchowe" jest nieprecyzyjny, może bowiem dotyczyć pewnej substancjalności lub też oznaczać rzeczywistość czysto symboliczną, metaforyczną. Honoriusz wahał się między tymi dwoma tendencjami. W *Scala coeli major*, gdzie zdaje sie skłaniać ku wersji znaczeniowej w pełni niematerialnej, łagodzi jednak tę opinię teorią o siedmiu piekłach (z których świat ziemski jest drugim), bardziej lub mniej materialnych lub niematerialnych.[3]. Interesują mnie dwa elementy jego dzieła. Pierwszym jest właśnie jego żywa krytyka przestrzennej wizji życia duchowego. W *Scala coeli major* interpretuje lokalizację piekieł pod ziemią jako czysto metaforyczną, łącząc ze sobą elementy niższości, ciężkości i smutku. Konkluduje: „każde miejsce ma swą długość, szerokość i wysokość, dusza zaś — pozbawiona przecież wszystkich tych atrybutów — nie może przebywać zamknięta w żadnym miejscu."[4] Ideę tę odnajdujemy w jego *Liber de cognitione verae vitae:* „Szczytem absurdu wydaje mi się zamykanie w cielesnych miejscach dusz i duchów, ponieważ są one bezcielesne, zwłaszcza zaś dlatego, iż każde miejsce ma swoją wysokość, długość i szerokość, podczas gdy duch, jak dobrze wiadomo, pozbawiony jest wszystkich tych atrybutów."[5]. Można przypuszczać, że gdyby taka właśnie idea zatriumfowała, to czyściec — pojęcie związane nieodłącznie z lokalizacją — nie narodziłby się lub pozostał jedynie drugorzędnym, skazanym na atrofię wierzeniem.

Paradoksalnie jednak w innym dziele, sumarycznym traktacie o głównych prawdach chrześcijańskich, swoistym katechizmie pod tytułem

*Elucidarium*, Honoriusz wspomina o ogniu czyśćcowym, a jest to fragment niezwykle istotny, jeśli chodzi o kształtowanie się idei czyśćca. W trzeciej księdze *Elucidarium*, mającej formę dialogu, Honoriusz odpowiada na pytania dotyczące życia przyszłego. Odpowiedź na pytanie o raj brzmi: nie jest to konkretne miejsce, lecz duchowy przybytek błogosławionych. Znajduje się on w niebie pojętym intelektualnie, gdzie dusze te mogą bezpośrednio obcować z Bogiem. Czy to tam właśnie idą dusze sprawiedliwych? Tam po wyjściu z ciała wiedzione są dusze doskonałych, odpowiada Honoriusz. Kim są owi doskonali? To ci, których nie zadowoliło czynienie w życiu tylko tego, co było im nakazane, lecz dokonali czegoś więcej, jak na przykład męczennicy, mnisi, dziewice. W innych przybytkach przebywają sprawiedliwi. Kim oni są? To ci, którzy posłuszni byli nakazom. Po śmierci dusze ich wiedzione są przez anioły do raju ziemskiego lub raczej ku radości duchowej, gdyż duchy nie pozostają w jakichś konkretnych miejscach. Istnieje ponadto pewna kategoria sprawiedliwych zwanych niedoskonałymi, lecz zapisanych jednak w księdze Bożej, jak na przykład małżonkowie, którzy ze względu na swe zasługi znajdą się w bardzo miłych przybytkach. Wielu z nich przed dniem Sądu, dzięki modlitwom świętych i jałmużnom żywych, dostępuje większej chwały; po Sądzie wszyscy oni dołączą do aniołów. Są także pośród wybranych zmarli i dalecy od doskonałości, którzy nadmiernie zwlekali z pokutą za grzechy; ci — jak syn marnotrawny, który oddany zostaje w ręce niewolnika, aby ten go wysmagał — wydawani są, za przyzwoleniem aniołów, diabłom w celu oczyszczenia. Te zaś nie mogą ich męczyć bardziej, niż na to owi zmarli zasłużyli, lub też mocniej, niż aniołowie im na to pozwolą.

Kwestia następna dotyczy sposobów wyzwolenia owych niedoskonałych z ich mąk. Mistrz, to znaczy Honoriusz, odpowiada, że służą temu celowi msze, jałmużny, modlitwy i inne pobożne uczynki, zwłaszcza te mające na celu dobro bliźniego. Jedni mogą zostać wyzwoleni dnia siódmego, inni dziewiątego, inni po roku, inni zaś po jeszcze dłuższym czasie. Honoriusz wyjaśnia zatem — wedle reguł tajemnej arytmetyki symbolicznej — przyczynę niejednorodnej długości tych okresów.

Wreszcie pojawia się pytanie bliżej związane z naszym tematem:

„UCZEŃ: Czym jest ogień czyśćcowy?

MISTRZ: Niektórzy dostępują oczyszczenia już w życiu doczesnym; są to dotkliwe cierpienia cielesne albo też próby, które sami dobrowolnie sobie

wyznaczają, jak posty, czuwania lub jeszcze coś innego. Może to być żal po stracie bliskich lub dóbr, do których są przywiązani, albo też bóle lub choroba, brak pożywienia czy odzienia, a wreszcie śmierć pośród wielkich cierpień. Po niej oczyszczenie przybiera wszakże postać wielkiego żaru ogniowego albo srogiego zimna, albo też prób wszelkiego rodzaju, lecz najsłabsza nawet z nich większa będzie od największej, jaka może nas czekać w tym życiu. Kiedy się tam znajdują, pojawiają się im niekiedy aniołowie lub święci, na których cześć uczynili coś w swym życiu, a wraz z nimi pojawia się wytchnienie, miła woń lub inne jakieś ukojenie, i tak to trwa aż do czasu, gdy zostaną wyzwoleni i wejdą na dziedziniec, co nie dopuszcza żadnego skalania.

UCZEŃ: W jakiej postaci tam żyją?

MISTRZ: W postaci ciał, które przyoblekali tutaj. O diabłach zaś mówi się, że otrzymują ciała uczynione z powietrza, aby odczuwali męki.”

Po niezbyt jasnych wyjaśnieniach na temat związków ciała z duszą Honoriusz mówi o piekle czy raczej o piekłach, według niego jest ono bowiem podwójne. Piekło górne to dolna część świata ziemskiego wypełniona karami, jak nieznośny żar, wielkie zimno, głód, pragnienie i rozmaite bóle fizyczne, jak te, które pochodzą od razów, lub też duchowe, jak te, które wynikają ze strachu lub wstydu. Piekło dolne jest miejscem duchowym, w którym płonie niegasnący ogień i gdzie podlega się dziewięciu rodzajom różnych kar: ogień, który pali, lecz nie oświetla, oraz nieznośne zimno, poczwary, które nigdy nie giną, zwłaszcza węże i smoki, okropny smród, nieznośne hałasy, jak łomot młotów kujących żelazo, gęste ciemności, bezładna ciżba grzeszników, straszliwy widok diabłów i smoków dostrzeganych spoza migoczących płomieni, rozgłośne lamenty i wyzwiska, a wreszcie ogniste więzy krępujące wszystkie członki potępionych.[6]

Tekst ten podejmuje idee augustyńskie, w tym również owo początkowe oczyszczenie przebiegające jeszcze na ziemi, kładąc jedynie większy nacisk na metaforyczny charakter zaświatów; zresztą sam Augustyn też się czasem zastanawiał, czy aby tamten świat nie miał raczej wymiaru symbolicznego niż materialnego. A jednak Honoriusz, bez wątpienia pod wpływem licznych lektur i opowieści wizyjnych, pozwala tu skrycie wniknąć elementom imagi- nacji przeczącym jego ideom. Wydaje mi się, że tekst ten odegrał znaczną rolę w prehistorii czyśćca nie tyle dzięki realizmowi motywów infernalnych, co wskutek uwypuklenia roli aniołów i diabłów,

bardziej „średniowiecznej” niż augustyńskie ze swego ducha wywody Grzegorza Wielkiego.

OGIEŃ: ŚRODOWISKO KLASZTORNE

Aż do połowy XII wieku refleksja o oczyszczeniu z grzechów ogranicza się do wzmianek o tradycyjnym ogniu czyśćcowym, najczęściej w powiązaniu z komentarzem do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian. Czyni tak Bruno Kartuz (zmarły w 1101 roku), uważany przez niektórych za jednego z ojców scholastyki, obok wielkiego Anzelma zCanterbury (zmarłego w 1109 roku). Właściwie jako pierwszy stworzył prawdziwą szkołę i zaproponował komentarz szkolny, który ulegnie potem licznym przeróbkom — a jest to właśnie wspomniany *Komentarz do listów świętego Pawła.* Niektórzy przypisują to dzieło jakiemuś autorowi z otoczenia Bruna, na ogół Rudolfowi z Laon (zmarłemu w 1136 roku), bratu Anzelma i najbardziej znanemu przedstawicielowi szkoły z Laon, najsławniejszej szkoły teologicznej z początku XII wieku. W komentarzu do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian powiedziane jest — zgodnie z linią myśli augustyńskiej — że ci, którzy ukochali wprawdzie świat, lecz przedłożyli nad niego w końcu Boga, będą zbawieni, ale dopiero po karze ogniowej. Ci, którzy budowali na drewnie, będą cierpieć długo, gdyż drewno pali się długo; ci, którzy budowali na sianie, które płonie szybciej, szybciej też zostaną oczyszczeni; ci wreszcie, którzy budowali na słomie, niszczonej przez ogień jeszcze szybciej, przejdą też przez niego najprędzej.[7]

Guerric z Tournais, urodzony około 1087 roku, który znalazł się w kręgu wpływów świętego Bernarda, wstąpił do Clairvaux około 1125 roku iw 1138 roku został drugim opatem założonego w 1128 roku przez Bernarda opactwa cysterskiego w Igny między Reims i Soissons, gdzie zmarł „w pełni dni swoich”, to znaczy bardzo już wiekowy, w 1158 roku. Zachowały się 54 jego kazania[8] przeznaczone dla mnichów. W czwartym i piątym kazaniu, gdzie roztrząsa kwestię oczyszczenia Marii Panny, mówi także o ogniu czyśćcowym. Guerric pod wpływem — jak się zdaje — Orygenesa uważa, że oczyszczenie powinno się rozpocząć na ziemi; ma również skłonność do identyfikowania ognia czyśćcowego w zaświatach z ogniem Sądu. Na przykład w czwartym kazaniu tak mówi o oczyszczeniu:

„O ileż pewniejsze i milsze jest, moi bracia, oczyszczenie przez źródło niż przez ogień! O tak, ci, co nie dostąpią teraz oczyszczenia przez źródło, będą musieli zostać oczyszczeni przez ogień, jeśli w ogóle na oczyszczenie zasługują, w dniu, gdy sądzić ich pocznie sam sędzia — a będzie to ogień,

co stopi i wyczyści srebro; ten, co oczyści synów Lewiego (Ml 3, 2—3) [...] Bez wahań żadnych twierdzę, że jeśli ów ogień, który Pan Jezus zsyła na ziemię, palić nas będzie z takim żarem, jak pragnie tego ten, kto go zsyła, to ogień czyśćcowy, który w czasie sądu oczyści synów Lewiego, nie znajdzie w nas już ani drewna, ani siana, ani słomy, które by miał spalić. Obydwa one są ogniem czyśćcowym, ale całkiem inaczej sobie poczynają. Jeden oczyszcza przez namaszczenie, drugi zaś przez spalanie. Tu mamy rosę rzeźwiącą, tam zaś mściwe *(spiritus judicii*) i palące tchnienie...” A także: „A jeśli nawet owo miłosierdzie nie okaże się tak doskonałe, by wytracić grzechy tak liczne i srogie, będzie tam przecie ów wytapiacz, co oczyścić ma synów Lewiego, i on to zażegnie tam swój ogień: cała reszta rdzy owej pożarta zostanie przez ogień dzisiejszych lub przyszłych ich utrapień, aby mogli wreszcie zaśpiewać: «Przeszli- śmy przez ogień i wodę: ale wyprowadziłeś nas na wolność»[19] (Ps 65, 12). Tak to jest z tym światem: najpierw ochrzczony został wodą potopu, potem zaś oczyszczony zostanie ogniem Sądu, by przejść w nowy, nieskazitelny już stan.”

Temat ten, z akcentami augustyńskimi, powraca w piątym kazaniu o oczyszczeniu: „Biada nam, jeśli nasze dni na ziemi dobiegną kresu wcześniej, nim dokona się oczyszczenie, gdyż potem musimy dostąpić oczyszczenia owym ogniem okrutniejszym *(poenalius*), ostrzejszym i gwałtowniejszym niż wszystko, czego tylko można zaznać w tym życiu! Któż z nas u kresu żywota jest aż tak doskonały i święty, aby nic nie być winnym owemu ogniowi?... Zaprawdę, mało jest wybranych, a pośród nich niewielu się znajdzie tak doskonałych, aby urzeczywistnić mogli to oczyszczenie, o którym mędrzec mówi: «Oczyść się z twego zaniedbania z małą liczbą» (Syr 7, 34).”

Guerric, idąc tu śladem Augustyna, nie sądzi, by czyściec był zanadto przepełniony.

*Deflorationes sanctorum Patrum* (Antologia Ojców) Wernera II, zmarłego w 1174 roku opata Saint-Blaise, na którego wielki wpływ wywarł Hugon od Św. Wiktora[9], wspominają o ogniu czyśćcowym w kazaniu o upadku Adama: „Po śmierci przeto, jak powiadają, jest ogień czyśćcowy *(ignis quidam purgato- rius*), w którym oczyszczani są i obmywani ci, co po części oczyścili się na ziemi, lecz jeszcze niezupełnie [...] Nawet najsłabsze z owych mąk srogie są niezmiernie. Lepiej przeto rozpocząć owo konieczne oczyszczenie i dokończyć go na ziemi. Skoro nie udało się go dokończyć, ale jeśli się je jednak rozpoczęło, nie trzeba wszakże rozpaczać,

gdyż «sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień» (1 Kor 3,10—15). To, co niesiesz w sobie przestępczego, wypali się aż do końca. Zbawiony będziesz jednak, ponieważ miłość Boża pozostała w Tobie jako fundament.”[10]

U TEOLOGÓW MIEJSKICH

Raz jeszcze nawiążę do szkoły oryginalnego teologa, jakim był Gilbert Porreta, zwany Gilbertem de la Porree, zmarły w 1154 roku biskup Poitiers, który, podobnie jak współczesny mu Abelard, poróżnił się z Kościołem. Jego komentarz dotyczący świętego Pawła nie został wydany, ale pewien fragment komentarza do Pierwszego Listu do Koryntian interpretujący, nie zawsze wiernie, tekst Gilberta i datowany tuż po 1150 roku podejmuje także ideę oczyszczenia na ziemi, które musi się dopełnić po śmierci „w ogniu”. Komentarz ten uściśla, że ów czyśćcowy ogień musi działać przed Sądem Ostatecznym.[11]

O ogniu czyśćcowym rozprawiano także w sławnym opactwie kanoników regularnych Saint-Victor (Św. Wiktora), położonym u bram Paryża, u stóp góry Św. Genowefy. Poza wielkim Hugonem od Św. Wiktora, którego dzieło jest jednym z najważniejszych, jeśli chodzi o prefigurację czyśćca w przededniu jego narodzin, dają temu świadectwo na przykład Achard — opat Saint- -Victor od 1155 do 1161 roku, biskup Avranches od 1161 aż do śmierci w 1170 lub 1171 roku — w swym drugim kazaniu na święto konsekracji kościoła. Rozważając symbolikę młota i dłuta używanych przy budowie kościoła, mówi on, że pierwszy można interpretować jako „grozę ognia wiecznego”, a drugi jako „grozę ognia czyśćcowego”.[12]

W LITERATURZE RÓŻNYCH LUDÓW

Jak widzimy, pytania o los zmarłych po śmierci i zagadnienie ognia czyśćcowego wykraczają poza granice środowiska kościelnego. Nie tylko dyskutuje się o nich w szkołach otwartych na otoczenie miejskie, nie tylko wspomina się je w kaznodziejstwie monastycznym, ale rozpowszechnia się ich znajomość w kazaniach; wprawdzie znamy jedynie ich zachowaną na piśmie wersję łacińską, ale duchowni zwracający się do laików wygłaszali je w języku miejscowym.[13] To właśnie z dwóch takich starofrancuskich tekstów zaczerpnę dwa świadectwa „popularności” ognia czyśćcowego w XII wieku.

Pierwszy z nich, tłumaczenie *Dialogów* Grzegorza Wielkiego na francuski, *Li Dialoge Gregoire lo Papę,* napisano w dialekcie z Liege. Tb

przede wszystkim w rozdziałach XL iXLI księgi IV, o których mówiłem wyżej, spotykamy wyrażenia *li fous purgatoires* lub *lo fou purgatoire* (ogień czyśćcowy), *[lo]fou de la tribulation, [lo] fou de la purgation.* Pytanie zadane przez Piotra pod koniec rozdziału XL brzmi: *Ge ooldroie ke Vom moi enseniast, se li fous purgatoires apres la mort doit estre crue estre* (chciałbym wiedzieć, czy należy wierzyć, że ogień czyśćcowy po śmierci istnieje naprawdę).

Tytuł rozdziału XLI, w którym Grzegorz odpowiada na to pytanie, brzmi: *se li fous purgatoires est apres la mort* (czy istnieje ogień czyśćcowy po śmierci).[14]

W wersji wierszowanej, gdzie pojawia się słowo *purgatoire* (oczyszczenie, czyściec), jeszcze raz przytacza się opinię Grzegorza, wedle którego brak „określonego miejsca” dla oczyszczenia, ale każda dusza po śmierci oczyszcza się tam, gdzie za życia zgrzeszyła:

Par ces countes de seint Gregorie eit houme entendre qi purgatorie N’est pas en une lieu determinez Ou les almes seint touz peinez.

(Opowieści świętego Grzegorza mówią nam, że oczyszczenie nie odbywa się w określonym miejscu, gdzie wszystkie dusze razem podlegają karze.[15])

Drugi tekst jest przekładem na francuski z początku XIII wieku — odtwarzającym jednak oryginał z XII wieku — *Historii wypraw krzyżowych do Ziemi świętej (.Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*) napisanej przez Wilhelma z Tyru, zmarłego między 1180 i 1184 rokiem. Rozdział XVI księgi I opisuje, jak ubodzy udali się na wyprawę krzyżową (*Comment li menuzpeuples se croisa pour aler outremer): „ Tant avoit de pecheours el monde qui avoient eslortgnie la grace de Nostre Seigneur, que bien convenoit que Dex leur monstrat un adreęoer par ou il alassent en paradis, et leur donast un travail qui fust aussiut comme feus purgatoires devant la mort.”* Co znaczy: „Tylu było grzeszników na świecie, którzy odepchnęli (od siebie) łaskę Naszego Pana, że Bóg musiał wskazać im prawą drogę do raju, zesłał im zatem próbę będącą niczym ogień czyśćcowy przed śmiercią.” Tekst ten pojmuje ideę wyprawy krzyżowej jako formę pokuty, odmienną od pierwotnego ducha wyprawy krzyżowej jako wyprawy eschatologicznej. Czyni również aluzję do oczyszczenia się z grzechów na ziemi przed śmiercią, a nie po niej. Chodzi o to, by „obejść” ewentualny „czyściec” po śmierci, by zasłużyć sobie na udanie się prosto do raju. Jesteśmy na drodze ewolucji, która, jak się przekonamy, będzie wiodła do czysto metaforycznego znaczenia „czyśćca na ziemi” w XIII wieku.[16]

CZTEREJ WIELCY TEOLODZY I OGIEŃ:
ZARYS TRAKTATU O CZASACH OSTATECZNYCH

Chciałbym się zatrzymać nad czterema wielkimi duchownymi z połowy XII wieku, których dzieło stanowi zarazem uwieńczenie długiej tradycji i punkt wyjścia nowego rozwoju — a odnosi się to także do czyśćca.

PARYSKI KANONIK: HUGON OD ŚW. WIKTORA

Pierwszym jest zmarły w 1141 roku kanonik paryski, Hugon od Św. Wiktora, drugim mnich włoski, uczony kanonista z Bolonii, gdzie około 1140 roku kompiluje zbiór tekstów prawa kościelnego, który nosić będzie jego imię — *Dekret Gracjana* — i zapoczątkuje *corpus* średniowiecznego prawa kanonicznego. Trzecim jest znany już za swoich czasów cysters Bernard z Clairvaux, czyli święty Bernard, zmarły w 1153 roku. Czwarty to Włoch, który został biskupem Paryża, Piotr Lombard, zmarły w 1159—1160 roku, którego *Sentencje* będą w XIII wieku wielkim podręcznikiem uniwersyteckim.

W tej właśnie epoce, wedle Jeana Longere, „formuje się pierwszy zarys *De novissimis* (to znaczy systemu czasów ostatecznych) wraz z Hugonem

od Sw. Wiktora i Piotrem Lombardem”. Jest to zbiór uwag lub wykładów o końcu świata, zmartwychwstaniu ciał, Sądzie Ostatecznym, wiecznym żywocie ludzi. Ma się naturalnie skłonność łączyć z nim to, co się dzieje w zaświatach między śmiercią indywidualną a kresem czasów.

Hugon od Sw. Wiktora stworzył być może pierwszy wykład teologii systematycznej nie związany bezpośrednio z *lectio Pisma,* to znaczy komentarzem do niego.[17]

Dwa zwłaszcza fragmenty jego dzieła poświęcone są zagadnieniu ognia czyśćcowego. Pierwszy to kwestia „o ogniu czyśćcowym sprawiedliwych”, której punkt wyjścia stanowi Pierwszy List św. Pawła do Koryntian. Ogień czyśćcowy, jak mówi Hugon, przeznaczony jest dla tych, którzy będą zbawieni, dla wybranych. Nawet święci, którzy budują ze złota, srebra i kamieni szlachetnych, przejdą przez ogień, ale bez szkody dla siebie. Wprost przeciwnie, wyjdą z niego wzmocnieni, jak glina, która po wypaleniu w piecu nabiera niezwykłej trwałości. Można powiedzieć, że dla nich „przejście przez ogień jest częścią zmartwychwstania”. Niektórzy utrzymują, mówi Hugon, że ogień ów to właśnie miejsce kary (*quemdam poenalem locum),* gdzie dusze tych, którzy budowali z drewna, siana i słomy, trafią po śmierci, aby dokończyć rozpoczętego na ziemi pokutowania. Po jego zakończeniu udadzą się na spoczynek, aby czekać dnia Sądu, kiedy to bez szkody przejdą przez ogień, tym bardziej że ogień ten nie jest zwany czyśćcowym ze względu na ludzi, lecz ze względu na niebo i ziemię, które zostaną oczyszczone i odnowione przez potop ognia, tak jak przez wodę pierwszego potopu. Hugon jednak przeciwny jest tej opinii i sądzi, że ogień Sądu Ostatecznego potrwa tylko tyle czasu, ile go będzie wymagało oczyszczenie wybranych. Inni sądzą, że ogień czyśćcowy i ziemskie udręki są tym samym. Natomiast bezbożnicy nie przejdą przez ogień sądu, lecz wciągnie on ich w otchłań (piekielną).[18]

Problemy zaświatów porusza Hugon w swej wielkiej pracy, *Summa de sacramentis chirstianae didei* (Summa o sakramentach wiary chrześcijańskiej), pierwszym wielkim traktacie tej teologii sakramentów, która zostaje wypracowana w XII wieku (jest to kontekst, o którym nie należy zapominać, jeśli chodzi o narodziny czyśćca, jak to zobaczymy w odniesieniu do pokuty). Struktura De *Sacramentis* jest historyczna w sensie historii zbawienia. Pierwsza część obejmuje czasy „od początku świata aż do Wcielenia Słowa”. Druga — od Wcielenia Słowa aż do kresu i pochłonięcia wszechrzeczy. To właśnie w rozdziale XVI tej drugiej części

Hugon mówi o karach czyśćcowych, rozprawiając „o umierających, czyli o końcu człowieka”. Tekst ów znajduje się pomiędzy rozdziałem o „spowiedzi, pokucie i odpuszczeniu grzechów” i bardzo krótkim rozdziałem o ostatnim namaszczeniu a dwoma ostatnimi rozdziałami traktatu — o końcu świata i o „przyszłym wieku”. Wywód o karach czyśćcowych pojawia się więc w ramach indywidualnej i zbiorowej historii zbawienia, w ścisłym związku ze spowiedzią i pokutą. W rozdziale IV części XVI drugiej księgi Hugon rozprawia o „miejscach kary” (*loca poenarum*), precyzując, że po opuszczeniu ciała dusze mogą bez przeszkód doświadczać kar cielesnych. „Podobnie — mówi — jak Bóg zgotował kary cielesne dla grzeszników, którzy mają być męczeni, tak też przysposobił miejsca cielesne dla owych kar cielesnych. Piekło to miejsce mąk, niebo to miejsce radości. Słusznie zatem miejsce mąk jest w dole, a miejsce radości w górze, gdyż grzech ciąży ku dołowi, prawość zaś wynosi ku górze.” Hugon dodaje, że owo dolne miejsce — piekło — położone jest głęboko pod ziemią, ale że nie ma co do tego żadnej pewności. W piekle jakoby panuje nie gasnący ogień. Ci zaś, którzy zdołają się oczyścić już w życiu doczesnym, udadzą się prosto do nieba.

Hugon przechodzi z kolei do kary czyśćcowej. „Jest wreszcie po śmierci inna kara, która zwie się czyśćcową. Ci, którzy opuszczają to życie z pewnymi grzechami, choć skądinąd sprawiedliwi i przeznaczeni do życia wiecznego, podlegają tam przez czas jakiś mękom, by się oczyścili. Nie wiadomo, gdzie się owej kary doświadcza, lecz liczne przykłady pojawiania się dusz jej właśnie poddanych pozwalają sądzić, że na ziemi, i to zapewne w tych miejscach, gdzie zgrzeszono, jak dowiodły tego liczne świadectwa. Trudno rzec, czy wymierza się owe kary w innych jeszcze miejscach.”

Hugon od Sw. Wiktora zastanawia się także, czy z jednej strony ludzie źli, lepsi przecież od bezbożników i wielkich zbrodniarzy, nie przebywają w tych miejscach kary, zanim znajdą się w największych męczarniach Gehenny, i czy z drugiej strony ludzie dobrzy, obarczeni jednak pewnymi grzechami, nie oczekują w kilku przybytkach na dostąpienie radości niebiańskich. Hugon uważa, że całkowicie dobrzy (*boni perfecti*) niewątpliwie pójdą prosto do nieba, a bardzo źli (*valde mali)* natychmiast znajdą się w piekle. Z kolei niezupełnie dobrzy (*boni imperfecti)* w przedziale czasowym (między śmiercią i Sądem) na pewno poddani zostaną pewnym karom, nim zaznają przyszłych radości. Nie bardzo jednak wiadomo, gdzie mieliby przebywać niezupełnie grzeszni lub mniej grzeszni

(*imperfecti swe minus mali),* nim w dniu zmartwychwstania zostaną wysłani na wieczne męki.

Kary czyśćcowe istnieją wreszcie na tym świecie i dotyczą ludzi nękanych różnymi udrękami, którzy nie stają się wskutek takich prób gorszymi, lecz lepszymi, czerpiąc z nich w ten sposób korzyść. Co do wstawiania się za zmarłymi, to Hugon uważa, cytując Grzegorza Wielkiego, że jeśli grzechy popełnione przez zmarłego nie są nieodpuszczalne i jeśli zasłużył godziwym życiem na pomoc po śmierci, to ofiara eucharystyczna może wiele zdziałać.[19]

Hugon od Sw. Wiktora wcale się tu wszakże nie posuwa naprzód w porównaniu z Augustynem i Grzegorzem Wielkim i podobnie jak oni kładzie nacisk na rzeczywisty charakter zjaw. Daje jednak świadectwo silnej tendencji swej epoki, która szuka *miejsca* lub *miejsc (locus* lub *loca*) kary czyśćcowej. Nawet gdy przyznaje się do niewiedzy lub wyraża sceptycyzm co do istnienia owych miejsc i za Grzegorzem Wielkim skłania się do idei, iż oczyszczenie odbywa się tam, gdzie grzech popełniono (nie będzie ona kontynuowana), zastanawia się i przyznaje, że inni optowali za istnieniem między śmiercią i Sądem określonych miejsc czyśćcowych w zaświatach.

CYSTERS: ŚWIĘTY BERNARD

Problem oczyszczania się z grzechów w zaświatach u świętego Bernarda widzę odmiennie, niż można by sądzić, gdyż przekonany jestem — i myślę, że książka ta dowiedzie zasadności mojego przekonania — że główny tekst, który mu w tym względzie przypisywano, nie jest jego autorstwa i powstał przynajmniej dwadzieścia lat po jego śmierci, w 1153 roku.[20]

W dwóch kazaniach święty Bernard bardzo jasno wykłada swe stanowisko: w zaświatach są miejsca oczyszczenia (*loca purgatoria).*

W kazaniu o potrójnym rodzaju dóbr na dzień świętego Andrzeja oświadcza: „Słusznie mówi się, że te dusze, które cierpią w miejscach czyśćcowych *(in locis purgatoriis*) błądzą tu i tam po miejscach mrocznych i bagnistych, ponieważ w tym życiu nie lękały się w myśli przemieszkiwać w takich miejscach.” A także: „Sądzę, iż należy nie tylko współczuć zmarłym i modlić się za nich, ale także życzyć im nadziei; albowiem jeśli smucić się należy ich cierpieniami w miejscach czyśćcowych *(in locis purgatoriis),* tym bardziej trzeba cieszyć się z nadejścia chwili, gdy Bóg otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni

krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4).[21]

W innym kazaniu, wygłoszonym w 1148 roku z okazji pogrzebu Humber- ta, mnicha z Clairvaux, niecałe pięć lat przed swą własną śmiercią, nie wypowiadając słowa „czyściec”, które nie istniało jeszcze i którego nie znał, święty Bernard ostrzega: „Wiedzcie bowiem, że po tym życiu musimy oddać stokrotnie, czego nie spłaciliśmy tutaj, aż do ostatniego grosza (Mt 5, 26), w miejscach oczyszczenia *(in purgabilibus locis).”*[22]

W trzecim kazaniu, na Adwent, święty Bernard podaje dosyć skomplikowane uściślenia dotyczące „potrójnego piekła”. Tekst ten rozumiem, jak następuje: „Pierwsze piekło jest obowiązkowe (*obligatorius*), gdyż wymaga się tam spłaty aż do ostatniego grosza, także jego kara nie ma końca. Drugie jest *czyśćcowe.* Trzecie jest wybaczalne, gdyż jeśli ktoś ma wolę poprawy *(volontarius),* to często kara i grzech *(et poena et culpa)* są mu darowywane. W drugim zaś (czyściec) kara bywa czasami darowana, lecz grzech nigdy;

ten podlega tam oczyszczeniu. Szczęśliwe piekło ubóstwa, gdzie narodził się Chrystus, gdzie został wychowany i gdzie żył tak, jak został wcielony! Do tego piekła nie tylko zstąpił, aby wyprowadzić z niego swoich, ale także «wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata» (Ga 1, 4), aby odsunąć nas od rzeszy potępionych i zebrać nas tam razem czekających wybawienia. Są w tym piekle bardzo młode dziewczęta, to znaczy cienie dusz niosące tympanony, poprzedzają je zaś anioły grające na cymbałach, a za nimi podążają inne grające na cymbałach radości. W tamtych dwóch piekłach męczeni są ludzie, w tym zaś diabły. Snują się one po miejscach wyschniętych i jałowych, szukając spoczynku, lecz go nie znajdują. Kręcą się wokół wiernych dusz, ale zewsząd je odpychają święte myśli i modlitwy. Słusznie przeto krzyczą: «Jezusie, czyż przyszedłeś tu męczyć nas przed czasem?»” (Mt 8,29)[23]

Wydaje mi się, że święty Bernard wyróżnia tu piekło (dolne), czyli właściwą Gehennę, piekło (pośrednie), gdzie dokonuje się oczyszczenie, i (piekło) górne na ziemi odpowiadające przyszłym Otchłaniom lub tradycyjnemu łonu Abrahama, gdzie dusze niewinne bawią w spokoju, podczas gdy diabły, które aż do Sądu Ostatecznego mają nadzieję na odpoczynek, podlegają tam już mękom.

U świętego Bernarda przejawia się więc dążenie do nadania zaświatom przestrzenności i afirmacja istnienia *pieklą czyśćcowego* lub *miejsc czyśćcowych* (i*loca purgatoria* lub *purgabilia*), ale przestrzeń ta nie jest opatrzona nazwą i geografia zaświatów pozostaje wciąż bardzo niejasna.

MNICH KANONISTA: GRACJAN Z BOLONII

*Dekret Gracjana* (powstały około 1140 roku) jest przypadkiem szczególnym. W tym zbiorze tekstów nie byłoby nic oryginalnego, gdyby dobór tekstów i zestawienie z nich spójnego, choć złożonego z odrębnych elementów traktatu nie stanowiły znamiennej nowości. Znaczenie, jakiego nabierze prawo kanoniczne pod koniec XII i w XIII wieku, zmusza w każdym razie do pobieżnego choćby zapoznania się z tym najważniejszym przekazem, inaugurującym *corpus* średniowiecznego prawa kanonicznego, i wyrywkowego przynajmniej zbadania niezwykle aktywnego w XII wieku centrum intelektualnego, Bolonii, która stała się stolicą studiów prawniczych i gdzie rozwinie się pierwsza z uniwersyteckich korporacji średniowiecza.

Dwa rozdziały *Dekretu Gracjana* będą nas interesować ze względu na nasz temat. Są to rozdziały XXII i XXIII kwestii II kauzy XIII części drugiej.[24] Pierwszy to lektura listu papieża Grzegorza II do Bonifacego, apostoła

Germanii (około 732 roku), o którym już wspominałem. Podejmuje on ustaloną od Augustyna i Grzegorza Wielkiego listę wstawiennictw: „Dusze zmarłych uwalniane są na cztery sposoby: przez ofiary kapłanów (msze), modlitwy świętych, jałmużny drogich im istot, post krewnych."

Ów zamieszczony w *Dekrecie* tekst jest niezwykle istotny, legitymizuje bowiem działanie żywych na rzecz zmarłych, przypomina raz jeszcze

0 prymacie ofiary eucharystycznej, podkreśla konieczność korzystania z pośrednictwa Kościoła (jego kapłanów), ożywia kult świętych, popiera krążenie dóbr (lub ich gromadzenie na rzecz Kościoła) wskutek udzielania jałmużn, uwidacznia rolę bliskich — rodzin i przyjaciół, cielesnych i duchowych.

Rozdział XXIII pod tytułem *Przed dniem sądu zmarli wspomagani są przez ofiary (czyli msze) i jałmużny* powtarza właściwie tekst rozdziałów CIX i CX (z wyjątkiem krótkiego ustępu nie mającego tu znaczenia) *Enchińdion* świętego Augustyna. Przypomnę tutaj ten tekst o kapitalnym znaczeniu:

„Przez ten zaś czas, jaki dzieli śmierć człowieka od ostatecznego zmartwychwstania, przebywają dusze w tajemnych miejscach, według tego, czego każda jest godna, pokoju czy utrapienia, stosownie do losu, na jaki sobie zasłużyła, gdy żyła w ciele.

Nie można zaprzeczyć, że dusze zmarłych doznają ulgi przez pobożność swoich żyjących, gdy za nich składa się ofiarę Pośrednika albo daje się w kościele jałmużny. Ale to tym pomaga, którzy, gdy żyli, zasłużyli sobie, aby im to potem mogło pomagać. Jest bowiem pewien sposób prowadzenia życia, ani tak dobry, by tego nie potrzebował po śmierci, ani tak zły, aby mu to nie pomagało po śmierci. Jest zaś taki sposób dobry, że tego nie potrzebuje, a jest znowu taki zły, że z tego nawet nie może doznawać pomocy, skoro człowiek przeszedł z tutejszego życia. Wobec tego wszelką zasługę tu nabywa, która mu może po tym życiu przynieść ulgę lub być ciężarem.

Gdy zatem składa się ofiary czy to ołtarza, czy jakichkolwiek jałmużn za wszystkich zmarłych ochrzczonych, to za bardzo dobrych są one dziękczynieniem, za nie bardzo złych błaganiem o zmiłowanie, za bardzo złych, chociaż im po śmierci nic nie pomogą, są bądź co bądź pociechą dla żywych, a komu pomagają, tedy albo do tego pomagają, aby odpuszczenie było zupełne, albo zapewne — aby samo potępienie stało się znośniejsze.”

Jak pamiętamy, w tekście tym dwa istotne elementy stanowią przeszkodę w narodzinach czyśćca. Pierwszym jest to, że jeśli Augustyn mówi o *miejscach* dla dusz między śmiercią a zmartwychwstaniem, to miejsca te są rodzajami dziur, kryjówek, zbiorników (*receptacula*), a nie prawdziwą przestrzenią, i w dodatku są ukryte (*abdita*), co interpretowane jest w sensie materialnym

1 duchowym. W sensie materialnym wymykają się one poszukiwaniom, są trudne lub nawet niemożliwe do wykrycia, a w sensie duchowym stanowią tajemnicę, której wedle pewnych opinii zgłębiać nie wolno, gdyż chęć jej przeniknięcia może się okazać świętokradztwem. Pojęcia te stanowią więc przeszkodę w ustalaniu geografii czyśćca.

Drugim punktem jest przypomnienie czterech kategorii zmarłych. Według Augustyna są to zupełnie dobrzy *(valde boni),* zupełnie źli *(valde mali),* niezupełnie źli (*non valde mali),* i — jak można się domyślać — niezupełnie dobrzy *(non valde boni).* Czyściec przeznaczony będzie zatem dla tej ostatniej kategorii, którą implikuje system Augustyna, ale która nie zostaje jednoznacznie określona w tym tekście, albo (a nawet przede

wszystkim) wymagać będzie połączenia w jedną dwóch kategorii: niezupełnie złych i niezupełnie dobrych.

W ten sposób tekst ów, który stanie się jednym z fundamentów czyśćca, przyczyniać się też będzie przez pewien czas do opóźnienia jego krystalizacji. To właśnie ta „autorytatywna blokada” bez wątpienia sprawiła (choć nie ona jedna), że prawo kanoniczne odegrało tak niewielką rolę w narodzinach czyśćca.

PARYSKI MISTRZ ŚWIECKI: BISKUP PIOTR LOMBARD

W odniesieniu do problemu czyśćca, jak zresztą i do wielu innych, myśl Piotra Lombarda, paryskiego mistrza pochodzenia włoskiego, który w 1159 roku został biskupem Paryża i wkrótce potem zmarł (1160 rok), w połowie XII stulecia najwyraźniej zwrócona jest jedną stroną ku przeszłości, a drugą ku przyszłości. W swych *Czterech księgach sentencji,* ułożonych między 1155 i 1157 rokiem, Lombard z jednej strony streszcza obszernie, jasno i w duchu syntetycznym opinie tych, którzy go poprzedzili, od Ojców Kościoła po teologów i kanonistów pierwszej połowy XII wieku — Hugona od Sw. Wawrzyńca, Abelarda, Gilberta de la Porree, Gracjana itd. Z drugiej jednak strony dzieło tego myśliciela, pozbawione zbytniej oryginalności, stało się wkrótce „klasyczne dla wieków następnych”. J. de Ghellinck powiedział także, że *Sentencje* Piotra Lombarda były „centrum perspektywy” ruchu teologicznego XII wieku.

To, co sądził o oczyszczaniu grzechów w zaświatach, znajduje się w dwóch różnych miejscach jego dzieła — w dystynkcji XXI i XLV Księgi IV *Sentencji.*

Dystynkcja XXI wpisuje się w wykład o sakramentach. Po uwagach dotyczących chrztu, bierzmowania i eucharystii następują długie rozważania o pokucie, które kończą się rozdziałem o pokucie końcowej — jest to rozdział XXI, dystynkcja o „grzechach, które są odpuszczane po tym życiu”. Potem, na samym końcu dzieła, dystynkcja XLV o „różnych zbiornikach dusz” wpisuje się w ramy czasów ostatecznych: między zmartwychwstaniem a Sądem Ostatecznym. Rzecz dość paradoksalna, teksty te, których komentarz uformuje samą istotę doktryny wielkich scholastyków XIII wieku, nie stanowią spójnej całości. Przyszły czyściec jest podzielony między pokutę i śmierć indywidualną z jednej strony, a *novissima* z drugiej. Czyściec i pod względem czasowym, i przestrzennym zajmie miejsce tego przedziału. Miejsce bliskiego czyśćca Piotr Lombard ukazał w sposób negatywny, jako lukę.

W dystynkcji XXI Piotr Lombard zastanawia się, czy pewne grzechy odpuszczane są po śmierci. Opierając się na Ewangelii św. Mateusza (12, 32) i Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (3, 10—15), a wcześniej jeszcze przywołując niezupełnie jednoznaczną opinię Augustyna co do interpretacji tekstu Pawiowego (O *państwie Bożym,* XXI, XXVI), daje tu jawny wyraz własnym poglądom. Fragment ze świętego Pawła „sugeruje otwarcie, że ci, co budują na drewnie, sianie i słomie, zabierają z sobą na tamten świat materię łatwopalną, to znaczy grzechy powszednie, które będą musiały się spalić w ogniu czyśćcowym". Drewno, siano i słoma tworzą pewną hierarchię; dusze zmarłych dostąpią oczyszczenia i uwolnienia szybciej lub wolniej w zależności od powagi grzechów powszednich, jakie popełniły. Nie wnosząc nic nowego, Lombard wyjaśnia tu pewne problemy: istnienie oczyszczenia pewnych grzechów między śmiercią i Sądem, utożsamienie grzechów podlegających oczyszczeniu z grzechami powszednimi, dłuższe lub krótsze trwanie kar czyśćcowych (ogień).

Dystynkcja XLV jest jeszcze ważniejsza. Traktuje o zbiornikach dusz i wstawiennictwach za zmarłych. W odniesieniu do zbiorników zadowala się przytoczeniem tekstów Augustyna, zwłaszcza tekstu z *Enchiridim* o zbiornikach ukrytych. Pod względem wstawiennictw także podejmuje opinie Augustyna. Msze i jałmużny Kościoła są użyteczne dla zmarłych, ci jednak muszą zasłużyć swym życiem i uczynkami na skuteczność tych wstawiennictw. Przejmuje trzy augu- styńskie kategorie zupełnie dobrych (*valde boni),* niezupełnie złych (*non valde mali*) i zupełnie złych *(palde mali*); wstawiennictwa Kościoła odpowiadają tu kolejno *uczynkom łaskawym, przebłaganiom* i zwykłym *pocieszeniom* dla ich żyjących bliskich. Lombard dodaje tu jednak, porównując je wzajemnie, dwie kategorie wynikające z klasyfikacji augustyńskiej: umiarkowanie dobrzy *(me- diocńter boni),* którym wstawiennictwa przynoszą pełne odpuszczenie kary, i umarkowanie źli (*mediocńter mali),* którym łagodzą one kary. Na podstawie dwóch przypadków Piotr Lombard podaje wybrane przykłady „średnio dobrych" (rozdziały IV i V dystynkcji XLV). Wreszcie co się tyczy zupełnie złych Lombard, zgodnie z sugestią- Augustyna, sądzi, że Bóg może mimo wszystko dostrzec u nich gradację niegodziwości i, pomimo zatrzymania ich w piekle na wieczność, ulżyć tam nieco ich karze.[25] Lombard dokonał znaczącego posunięcia: niezupełnie źli zostali oddzieleni od zupełnie złych i przybliżeni do niezupełnie dobrych, bez pomieszania z nimi. Nie waham się powiedzieć, że zarysowuje się tu pewne

przegrupowanie skierowane ku centrum, a całą doniosłość tego procesu wkrótce zobaczymy.

POMNIEJSZE ŚWIADECTWA

Inne dzieła, niektóre nawet powstałe poza obrębem okresu między 1170 i 1200 rokiem, w którym narodziło się słowo *czyściec (purgatońum)* — a więc zarazem i miejsce — dowodzą, nie używając jednak tego słowa, wysiłku myśli religijnej w drugiej połowie XII wieku, pragnącej przydzielić pośmiertnemu oczyszczeniu konkretne miejsce i zindywidualizować przestrzennie proces oczyszczania w zaświatach. Oto kilka przykładów.

Robert Pullus (lub Pulleyn) — od 1134 roku kardynał, od 1145 roku kanclerz Kościoła rzymskiego, zmarły około 1146 roku — w Księdze IV swych *Sentencji* także zastanawia się nad geografią zaświatów. Stwierdziwszy, że piekło to miejsce (*infemus... locus est),* rozważa, gdzie właściwie są wymierzane kary czyśćcowe. Starożytni szli na pewien czas do piekieł, by się tam oczyścić, a następnie udawali się na łono Abrahama, „to znaczy do regionu górnego, gdzie panował spoczynek". W naszych czasach, czyli po przyjściu Chrystusa, zmarli, u których pozostaje coś do spalenia, doświadczają po śmierci kar czyśćcowych *(purgatoriis poenis*), a potem udają się do Chrystusa, to znaczy do raju. Kary te polegają zasadniczo na działaniu ognia, ognia czyśćcowego (*ignis purgatorius*), którego natężenie jest czymś pośrednim między ziemskimi utrapieniami a piekielnymi mękami (*inter nostras et inferorum poenas mediasj.* Tutaj jednak Robert Pullus zdradza wielki brak zdecydowania:

„Ale gdzie dokonuje się ta poprawa? Czy w niebie? Czy w piekle? Niebo nie wydaje się wszakże odpowiadać utrapieniu ani męka poprawie, zwłaszcza w naszych czasach. Albowiem skoro niebo stosowne jest jedynie dla dobrych, czyż piekło nie jest z kolei stosowne jedynie dla złych? A skoro niebo wyklucza wszelkie zło, jakże piekło może przyjmować coś dobrego? Bóg przeznaczył niebo tylko dla doskonałych i podobnie Gehenna wydaje się zastrzeżona dla samych bezbożników, aby była więzieniem winnych, niebo zaś królestwem dusz. Gdzież więc są ci, którzy muszą po śmierci czynić pokutę? W miejscach czyśćcowych. Gdzie są te miejsca? Jeszcze nie wiem.[26] Jak długo tam są? Aż do zadośćuczynienia [odpokutowania za grzechy]."

Robert Pullus uważa następnie, że w naszych czasach dusze oczyszczone opuszczają miejsca czyśćcowe, które znajdują się na zewnątrz piekła, aby udać się do nieba, tak jak oczyszczeni starożytni opuszczali swe miejsca

czyśćcowe, które były w piekle, aby udać się na miejsce odświeżenia, łono Abrahama.[27] Na koniec zaś mówi o znaczeniu zstąpienia Chrystusa do piekieł.[28]

Jest to znakomity wykład, który usiłuje nadać spójność temu systemowi geograficznemu oraz wprowadza do eschatologii wymiar historyczny i analogię. Wykład dręczony troską o lokalizację, który wprowadza motyw: *Ubi sunt*?

Gdzież są...? Jego konkluzja to stwierdzenie pełnej szacunku niewiedzy w obliczu tajemnicy, która otacza te zagadkowe miejsca. Wysuwa on jednak na czoło wyrażenie *in purgatoriis*, a w domyśle *locis* (w [miejscach] czyśćcowych). Wystarczy zamienić liczbę mnogą na pojedynczą i przejść od przymiotnika do rzeczownika, aby narodził się czyściec.

Włoch Hugon Etherien (Hugon z Pizy) w swej książce *Liber de anima corporate exuta* (O wyjściu duszy z ciała), napisanej tuż po 1150 roku, nie posuwa się tak daleko. Cytuje Grzegorza Wielkiego i historię o biskupie Feliksie spotykającym w termach zjawę, ale nie wyciąga z tego wniosków dotyczących lokalizacji miejsca oczyszczenia. We fragmencie bardzo podobnym do Hugona od Św. Wiktora opisuje Sąd Ostateczny i ognistą rzekę podobną do fali potopu, która zatopi ziemię i niebo, ale także i ludzi; źli zostaną przez nią pochłonięci, a dobrzy przejdą przez ogień oczyszczenia bez szwanku. Jest to świadectwo myśli archaicznej, gdzie przekonamy się również, że w odniesieniu do wstawiennictw Hugon raz jeszcze stwierdza, iż ofiara hostii poświęconej pomaga „śpiącym".[29]

Robert zMelun, zmarły w 1167 roku, następca Abelarda w szkole Św. Genowefy w Paryżu, w swych *Kwestiach o pismach św. Pawła,* powstałych między 1145 i 1155 rokiem, przypomina po prostu w ślad za Augustynem, że kąty *czyśćcowe* będą straszniejsze niż jakakolwiek kara na tym świecie, i podkreśla, że nastąpią one w przyszłości, to znaczy po tym życiu.[30]

Z kolei Piotr Cellensis wydaje się bardzo bliski czyśćca. Opat Saint-Pierre w Celle koło Troyes, potem Saint-Remi w Reims, a wreszcie po Janie z Salisbu- ry biskup Chartres, gdzie umarł w 1182 roku, ułożył w 1179 roku traktat ożyciu klasztornym, *De disciplina claustrali* (Szkoła klauzury), w którym stawia sobie pytanie: gdzie przebywa dusza po śmierci? „O duszo oddzielona od ciała, gdzie mieszkasz? Czy w niebie? Czy w raju? Czy w ogniu czyśćcowym? Czy w piekle? Czy w niebie jesteś szczęśliwa z aniołami, czy też w raju jesteś bezpieczna, z dala od nędzy ziemskiego padołu? Czy w ogniu czyśćcowym dręczona jesteś karami,

oczekując jednak uwolnienia? Czy w piekle, tracąc wszelką nadzieję, oczekujesz nie miłodsierdzia, ale prawdy i srogo- ści?”[31] W tym tekście widać ewolucję, która bardzo szybko zaprowadzi do wynalezienia czyśćca. Ogień czyśćcowy traktowany jest tu jako miejsce, na równi z niebem, rajem, piekłem.

Jednakże wyrażenie *in purgatoriis,* w czyśćcowych (w domyśle: *miejscach),* powraca najczęściej pod koniec wieku lub być może nawet jeszcze na początku wieku następnego, aby świadczyć o tym poszukiwaniu lokalizacji, któremu nie udaje się znaleźć formy — właściwego słowa.

W ciekawym dialogu, pochodzącym z lat między 1180 i 1195, *Conflictus Helveticus de limbo Patrum* (Konflikt Helwecki o otchłań Ojców), wymianie listów między Burchardem z St. Johann, pierwszym opatem klasztoru benedyktyńskiego St. Johann im Thurtale i Hugonem, opatem również benedyk- tyóskiego klasztoru Wszystkich Świętych w Szafuzie, obaj adwersarze dyskutują o losie dusz przed zejściem Chrystusa do piekieł. Burchard utrzymuje, że wiele dusz udało się do nieba nawet przed zstąpieniem Chrystusa do piekieł, jak o tym świadczy w Nowym Testamencie aluzja do łona Abrahama (Łk 16, 22), utożsamianym z *pokojem* (Mdr 3, 3), *spoczynkiem* (Augustyn) i *tajemnym spoczynkiem Ojca* (Grzegorz Wielki). Hugo, popierany przez większość włączających się w dyskusję, twierdzi, że żadna dusza nie mogła udać się na łono Abrahama lub do raju przed zejściem Chrystusa do piekieł, z powodu grzechu pierworodnego.

W tekście dialogu Burchard podaje dobrą definicję czyśćca oznaczonego jeszcze liczbą mnogą *in purgatoriis:* „Są trzy rodzaje Kościołów: jeden wojuje na ziemi, drugi oczekuje zadośćuczynienia w czyśćcu[cach], trzeci triumfuje wraz z aniołami w niebiosach.”[32] Jest to godne uwagi przywołanie, w obliczu zapomnianego piekła, potrójnego Kościoła, gdzie Kościół oczyszczonych, określony jako Kościół oczekiwania, położony jest między ziemią i niebem. Tekst ten przynosi podwójne świadectwo: świadectwo postępów czyśćca i jego koncepcji przestrzennej, ale także dowód istnienia w decydującym momencie koncepcji odmiennej od zwycięskiej, jednakże takiej, która mogła zatriumfować: możliwy był mniej „piekielny” w charakterze czyściec. Jest ona bliska Radulfowi Ardensowi, słabo jeszcze znanemu autorowi z XII wieku, o niepewnej chronologii, który w swych *Homiliach,* bez wątpienia powstałych pod koniec wieku, tak mówi o duszach przebywających w czyśćcu[cach]: „Jeśli przez pewien czas

ograniczony przebywają one w czyśćcu[cach] celem poprawy, dostępują już przecież pewnej nadziei spoczynku.”[33] Mamy tu koncepcję czyśćca jako nadziei, z którą to koncepcją jeszcze się spotkamy.

# OPRACOWANIA PARYSKIE

Na koniec wspomnijmy o dwóch sławnych mistrzach i kanclerzach paryskich. W *Pięciu księgach sentencji* napisanych przed 1170 rokiem Piotr z Poitiers (zmarły w 1205 roku) rozważa następującą kwestię: „Jeśli ktoś tak rozumuje: owi dwaj ludzie, z których jeden jest winny zarazem grzechu śmiertelnego i grzechu powszedniego, a drugi tylko grzechu powszedniego równego grzechowi powszedniemu tego pierwszego, ukarani zostaną nierównymi karami, gdyż pierwszy z nich karany będzie wiecznie, drugi zaś tylko w czyśćcu[cach] *{in purgatoriis*), a skoro wszelka kara czyśćcowa *(poena purgatoria*) mniejsza jest zawsze od wszelkiej kary wiecznej i drugi nie zasługuje na większą karę za ten grzech powszedni niż pierwszy za swój, postępować się więc będzie niesłusznie z tym drugim. To fałsz. Obaj ci grzesznicy winni równego grzechu powszedniego zasługują na równą karę za te grzechy, ale jeden ukarany będzie w tym życiu, a drugi w ogniu czyśćcowym *(in igne purgatorio*), wszelka kara na ziemi mniejsza zaś jest od wszelkiej kary ognia czyśćcowego *(ignis purgatońi);* postępować się więc będzie z nim niesłusznie.”[34]

Jest to godna uwagi analiza, która w przeddzień narodzin czyśćca gromadzi całe słownictwo z jego dziedziny, podkreśla więź między czyśćcem i grzechem powszednim, stosuje „uprzestrzenniające” wyrażenie *in purgatońis* i manifestuje ową maniakalną już prawie troskę o rachunkowość skruchy

1 oczyszczenia, która charakteryzować będzie praktykę czyśćca w XIII wieku.

W niedatowanym kazaniu na dzień zaduszny Prepozyt z Cremony, również kanclerz Paryża, zmarły w 1210 roku, także stosuje wyrażenie *in purgatońis:* „Ponieważ niektórzy są oczyszczani w czyśćcu[cach], musimy więc zająć się nimi, którzy są dziś niegodni, modląc się za nich, składając ofiary i czyniąc jałmużny.”[35] Oto ustalona już więź między dniem zadusznym

2 listopada, ustanowionym w wieku poprzednim przez Cluny, a rodzącym się czyśćcem, liturgiczny łańcuch między żywymi i umarłymi zawiązany wokół czyśćca.

„Locus purgatorius”: miejsce oczyszczenia

W połowie XII wieku ogień często nie tylko przywodził na myśl miejsce, ale i nadawał przestrzenny kształt fazie oczyszczenia, przez którą przechodzili niektórzy umarli. Nie wystarczał jednak do wyodrębnienia sprecyzowanej przestrzeni w zaświatach. Muszę tu wciągnąć czytelnika, bez przytłaczania go zbyt wieloma szczegółami, w pewne badania; jest to konieczne ze względu na skoncentrowanie się ich wokół pewnych miejsc i środowisk, gdzie trwało wypracowywanie doktryny chrześcijańskiej w XII wieku.

Po dojściu do momentu, gdy czyściec pojawi się jako określone miejsce oraz — pod względem językowym — jako rzeczownik *purgatorium* (czyściec), muszę więc poruszyć tu problem autentyczności tekstów[1] i ich datowania.

MIĘDZY 1170 1 1180 ROKIEM: AUTORZY I DATY

W przeszłości bowiem, a niekiedy nawet i dzisiaj, erudytów wprowadzały w błąd teksty fałszywie przypisywane autorom kościelnym zmarłym przed 1170 rokiem, co pozwalało sądzić, iż czyściec narodził się znacznie wcześniej. Wspomnę później o dwóch tekstach, z których jeden przypisano świętemu Piotrowi Damianiemu zmarłemu w 1072 roku, a drugi świętemu Bernardowi zmarłemu w 1153 roku. Zacznę od fragmentu kazania, które aż do końca XIX wieku uważano za dzieło Hildeberta z Lavardin, zmarłego w 1133 roku biskupa Mans, jednego z głównych przedstawicieli dwunastowiecznego „odrodzenia poetyckiego” krain leżących nad Loarą.

Chodzi tu o kazanie z okazji poświęcenia kościoła, osnute wokół pewnego wersetu z Psalmu 122 (121), 3: „Jeruzalem, wzniesione jako miasto gęsto

i ściśle zabudowane.” W porównaniu, które wyraźnie wiąże się z niezwykłym rozkwitem architektury w wiekach XI—XII, autor mówi:

„W budowie miasta współdziałają trzy elementy: najpierw siłą wydobywa się kamienie z kamieniołomu, młotami i żelaznymi prętami, z dużym nakładem ludzkiej pracy i mozołu; potem zaś dłutami wygładza się je, wyrównuje i podług linii ociosuje, by nadać im kształt graniasty, a wreszcie ustawia je na swym miejscu ręka artysty. Podobnie w budowie Jeruzalem niebiańskiego należy rozróżnić trzy fazy: oddzielenie, oczyszczenie i «ustawienie». Oddzielenie jest gwałtowne, oczyszczenie gruntowne, ustawienie zaś wieczne. W pierwszej fazie człowiek pełen jest lęku i zgryzoty; w drugiej cierpliwie czeka; w trzeciej dostępuje chwały i

ogarnia go wielka radość. W pierwszej fazie człowiek jest jak ziarno od plew oddzielany; w drugiej niczym srebro wytapiany; w trzeciej ustawiany w skarbcu...”[2]

Dalszy ciąg kazania objaśnia ten skądinąd i tak dosyć jasny obraz za pomocą pewnych tekstów Pisma Świętego, w tym Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (3, 10—15). Pierwszą fazą jest śmierć, oddzielenie duszy od ciała, drugą przebywanie w czyśćcu, trzecią wejście do raju. Mówiąc o drugiej fazie autor uściśla, że to właśnie ci, którzy przychodzą z drewnem, sianem i słomą, obmywani są w czyśćcu *(in purgatońo)*. Słowo „czyściec” występuje tym razem w tekście jako rzeczownik. *Czyściec istnieje* — jest to pierwsze z miejsc, dokąd udają się (przejściowo) wybrańcy, nim wejdą do obiecanego im raju. Autor kazania bierze bowiem pod uwagę jedynie to, co czeka wybrańców, natomiast los potępieńców, którzy idą prosto do piekła, całkowicie pomija. Następnie rozwija ideę o bardzo wielkim znaczeniu. Według niego liturgiczne *triduum* — Wigilia Wszystkich Świętych, Dzień Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny — odpowiada trzem fazom drogi wybrańców. Dzieje się to, prawdę mówiąc, kosztem małej akrobacji chronologicznej. Wigilia, dzień postny, rzeczywiście odpowiada tu pierwszej fazie, oddzieleniu, trzeba jednak odwrócić porządek dwóch dni następnych, aby symbolika pozostała sensowna. To właśnie trzeci z nich — Dzień Zaduszny — odpowiada czyśćcowi: „Trzeciego dnia chodzi o wspomnienie zmarłych, aby ci, co obmywani są w czyśćcu, osiągnęli albo zupełne odpuszczenie, albo złagodzenie ich kary.”[3] Znowu powraca wyrażenie „w czyśćcu” *(in purgatońo)*. Wreszcie drugi dzień jest „dniem uroczystym, symbolem bezgranicznej radości”.

To przypisywane Hildebertowi z Lavardin kazanie przywrócono w 1888 roku jego prawdziwemu autorowi — Piotrowi Comestorowi, a ostatnie badania potwierdziły tę atrybucję.[4] Piotr Comestor albo Manducator (co znaczy Pożeracz, ponieważ według współczesnych był on wielkim pożeraczem książek) to uczeń Piotra Lombarda. Gdy został kanclerzem biskupstwa paryskiego, nauczał w szkole Notre-Dame po wyniesieniu Lombarda do godności biskupiej w 1159 roku, a zmarł najprawdopodobniej w 1178 lub 1179 roku. Jako jeden z pierwszych, jeśli nie pierwszy, opatrzył glosą, czyli komentarzem, *Sentencje* Lombarda. Pozostawił po sobie mnóstwo dzieł. Trudno datować jego kazania. Udało się natomiast datować

na okres między 1165 i 1170 rokiem traktat *De sacramentis* (O sakramentach), w którym także jest mowa o czyśćcu.

Co się tyczy pokuty, Piotr Comestor sygnalizuje tam najpierw, że oczyszczenie wybranych w ogniu czyśćcowym *(in igne purgatorio*) przebiega szybciej lub wolniej, zależnie od ciężkości grzechów i długości pokutowania, oraz przytacza Augustyna (*Enchiridion*, 69). Następnie rozstrzyga kwestię, czy pokuta, której nie można było dokonać w tym życiu, może być dokończona na tamtym świecie. Bóg, jako miłosierny i sprawiedliwy, w imię swego miłosierdzia wybacza tym grzesznikom, którzy nie zasługują na karę zbyt ciężką, to znaczy karę wieczną. Ze względu na sprawiedliwość nie pozostawia jednak grzechu bez kary. Musi on być ukarany albo przez człowieka, albo przez Boga. Gdy jednak skrucha zmarłego jest dostatecznie wielka, to nawet jeśli nie dokończył on pokuty na ziemi, może uniknąć ognia czyśćcowego *(immunis erit ab igne purgatorio).* Natomiast ten, kto umiera jako zatwardziały grzesznik, podlegać będzie karze wiecznej. Inne pytanie: jeśli wskutek zaniedbania lub też niewiedzy kapłana człowiek otrzymuje pokutę za małą w stosunku do ciężaru swych grzechów, czy wówczas wystarczy, by należycie dopełnił tej pokuty, czy też Bóg wymierzy mu po śmierci dodatkową karę odbywaną w ogniu czyśćcowym *(in igne purgatorio*)? I to także, według Come- stora, zależy od skruchy. Jeśli jest dostatecznie wielka, Bóg może odpuścić dodatkową karę, ale zależy to od Jego oceny. Następna kwestia bliżej już dotyczy czyśćca: „Czym jest ogień czyśćcowy i kto musi przezeń przejść?” *(Quid est ignis purgatorius, et qui sint transituri per eum?)* Piotr Comestor odpowiada, że według niektórych ma to być ogień „materialny”, nie ogień „żywiołu” ani ten, który podsyca się drewnem, lecz ogień istniejący w świecie podksiężycowym, który zniknie po dniu Sądu wraz z wszystkim, co przemi- jalne. Zdaniem innych ogień ten jest właśnie samą karą. Nazywa się go ogniem tylko dlatego, że tak jak on jest srogi i palący niczym płomienie. A ponieważ nie chodzi tu o karę niszczącą i wieczną, nazwano ów ogień *czyśćcowym,* to znaczy nie niszczącym, ale oczyszczającym, i to przez jakiś czas, nie zaś przez całą wieczność. W każdym razie, bez względu na naturę ognia, dodaje Piotr Comestor, wierzyć należy, że wierni — choć nie wszyscy — przezeń przejdą. Dotyczy to tych, którzy nie dokończyli pokuty za życia. Niektórzy jednak będą cierpieć bardziej niż inni, niektórzy też ulegną wybawieniu z owego ognia szybciej niż inni. Zależy to od liczby grzechów, pokuty oraz intensywności skruchy. Tylko

całkowicie dobrzy unikną, jak można sądzić, ognia oczyszczenia, albowiem — choć nikt nie jest wolny od grzechów powszednich — to jednak potęga miłości *(feroor caritatis*) potrafi je w ich przypadku unicestwić.[5]

Teksty te można interpretować dwojako. Albo pierwsze kazanie podretuszowali po śmierci Comestora skrybowie, którzy zredagowali manuskrypty, albo też Comestor wcale nie mówił o czyśćcu, lecz posługiwał się jedynie tradycyjnym wyrażeniem *w ogniu czyśćcowym (in igne purgatorio).* Wystarczyłoby dodać (lub opuścić) małe słówko *igne* (zob. przypis 4 i aneks II). W tym przypadku autor byłby tylko jednym ze świadków nieuchronnego pojawienia się czyśćca, a jego jedyną zasługą byłoby bezpośrednie powiązanie formującej się właśnie idei czyśćca z liturgią początku listopada. Wydaje mi się jednak bardziej prawdopodobne, że Piotr Comestor rzeczywiście posłużył się rzeczownikiem *purgatorium*, a zatem był jeśli nie pomysłodawcą, to przynajmniej jednym z pierwszych użytkowników neologizmu związanego z rozwojem geografii zaświatów, który uważam za rewolucyjny. Hipotezę tę — poza dawnością manuskryptów — uwierzytelnić mogą dwa elementy. Pod koniec życia Piotr Comestor stał się czołowym reprezentantem inteligencji paryskiej. Otóż nie ulega dla mnie wątpliwości, że w tym właśnie środowisku — a dokładnie w szkole paryskiej Notre-Dame — narodził się czyściec. Z drugiej strony Comestora uznano za „jeden z najoryginalniejszych umysłów” swego czasu (Haureau). Ten mało zbadany i słabo znany intelektualista odegrał nowatorską rolę w dziedzinie, w której jego mistrz Piotr Lombard sformułował problemy w sposób pozwalający na ich dalszy rozwój. Wedle tej hipotezy przed 1170 rokiem Comestor miałby stosować obiegowe wtedy wyrażenie „ogień czyśćcowy”, a po dalszej ewolucji swych idei, która nastąpiła między rokiem 1170 a jego śmiercią około 1178—1179, używałby neologizmu *purgatorium.* Narodziny terminu sytuowałyby się w ten sposób w dekadzie 1170—1180. Zgadzałoby się to z innymi świadectwami, które — choć też nie mają charakteru dowodów absolutnych — idą w tym samym kierunku. Zanim przejdę do ich analizy, chciałbym uzupełnić omówienie idei Comestora dotyczących czasu pośredniego między śmiercią i zmartwychwstaniem. Zacytuję tu mianowicie pewien tekst, w którym tym razem mówi się o *łonie Abrahama.*

Tekst ten zaczerpnąłem z najsłynniejszego dzieła Piotra Comestora, tego, któremu za życia i przez resztę średniowiecza zawdzięczał swą popularność: *Historia Scholastica* (Historia scholastyczna). W rozdziale

CIII przytacza on i komentuje historię ubogiego Łazarza i złego bogacza (Łk 16). „Łazarz — mówi — znalazł się na łonie Abrahama. W istocie znajdował się w górnej strefie piekła *(in superiori margine infemi locus),* gdzie jest trochę światła, lecz nie ma żadnej kary materialnej. Tam właśnie, zanim Chrystus zstąpił do piekieł, znajdowały się dusze wybranych. To miejsce, z uwagi na panujący w nim spokój, zwano łonem Abrahama, tak jak mówimy o łonie matczynym. Nadano mu imię Abrahama, gdyż był on pierwszą drogą wiary *(prima credendi via).”*[6]

Jest to „historyczna” definicja łona Abrahama, usytuowanego między czasem patriarchów i zstąpieniem Chrystusa do piekieł. Podobnie jak Chrystus zamknął te piekła, tak ludzie średniowiecza sposobili się do zamknięcia łona Abrahama, które przetrwało w Nowym Testamencie. Ową pośrednią przestrzeń i czas zajmie teraz sam czyściec, a jako miejsce podobne do łona Abrahama i służące sprawiedliwym żyjącym przed nadejściem Chrystusa oraz zmarłym nie ochrzczonym dzieciom, służyć teraz zaczną dwie dodatkowe strefy zaświatów: Otchłań Ojców i Otchłań Dzieciątek.

Drugim teologiem (a w porządku chronologicznym właściwie pierwszym), który mówił o czyśćcu jako takim, jest Odon z Ourscamp (zwany także Eudesem z Soissons), jeden z najważniejszych mistrzów tej epoki.[7] Wzorem Lombarda, którego był uczniem lub — jak sądzą inni — przeciwnikiem, założył bardzo aktywnie działającą szkołę, która przetrwała po jego śmierci. Dał decydujący impuls do powstania charakterystycznego gatunku schola- stycznego, *kwestii (guestio*); za sprawą jego działalności zyskał on formę „prawdziwej dysputy, w której przeciwstawne postawy reprezentowane były przez dwie odrębne postacie” (Landgraf). Odon, który był mistrzem teologii w paryskiej Notre-Dame, wycofał się pod koniec życia do opactwa cysterskiego w Ourscamp (w Aisne), gdzie zmarł w 1171 roku. Uczniowie opublikowali jego *Kwestie* w formie oddzielnych prac.

Właśnie w jednym z tych zbiorów opatrzonych imieniem Odona z Ourscamp spotykamy czyściec w kwestii *De anima in Purgatorio* (O duszy w Czyśćcu).

„Dusza oddzielona od ciała idzie zaraz *do czyśćca {intrat purgatońum statim*); ulega tam oczyszczaniu, a więc korzysta z niego. Opinia przeciwna: ponosi tę karę wbrew swej woli, więc z czyśćca nie korzysta.”

Następuje pewna liczba argumentów dotyczących ewentualnie nabytych w trakcie przechodzenia tej kary zasług. Potem następują wnioski:

„Prawdą jest, że niektóre dusze po oddzieleniu od ciała idą od razu w ogień czyśćcowy (*statim intrant purgatońum quemdam igrtem*), ale nie wszystkie ulegają temu oczyszczeniu, tylko niektóre. Wszystkie te, które tam idą, doświadczają kary. Należałoby zatem zwać raczej ten ogień karzącym *(punito- ńus),* lecz otrzymał on miano szlachetniejsze. Pośród dusz, które tam idą, jedne doświadczają i oczyszczenia, i kary, inne zaś tylko kary."

Oczyszczane i karane są owe dusze, co przyniosły z sobą drewno, słomę i siano; cała reszta to te, co z własnej woli lub wbrew niej nie okazały w końcu skruchy za grzechy powszednie lub zaskoczone przez śmierć nie wyspowiadały się z nich. Karane są dusze ludzi, którzy wprawdzie wyspowiadali się i żałowali za wszystkie grzechy, lecz zmarli, zanim zdążyli dokonać pokuty nakazanej im przez kapłana. Nie są one oczyszczane, gdyż żaden grzech nie jest im odpuszczany, przynajmniej jeśli nie rozumie się oczyszczenia w szerokim tego słowa znaczeniu i nie jest ono synonimem wyzwolenia z należnej kary. Oczyszczenie w sensie właściwym dotyczy kogoś, komu grzech został odpuszczony: ci więc, którzy są średnio dobrzy, z miejsca idą do czyśćca *(hi ergo qui sunt mediocńter boni, statim intrant purgatońum).*

Rozmówca podejmuje na nowo dyskusję, stawiając następującą kwestię: „Jeśli jakiemuś konającemu, który okazuje skruchę za wszystkie grzechy, kapłan mówi: «odpuszczam ci każdą karę, na jaką zasługujesz, nawet tę, której winieneś dostąpić w czyśćcu *(in purgatorio*)», czy wymierzy mu się mimo wszystko karę w owym czyśćcu?"

Odpowiedź mistrza brzmi: „Oto rodzaj pytania, na które Bóg odpowiedziałby lepiej [niż ja]. Mogę rzec tylko tyle, że kapłan musi postępować rozsądnie." Dodaje jednak wiele mówiące zdanie: „Ponieważ ogień ów jest karą materialną, odbywa się to więc w jakimś miejscu. Ale gdzie się ono znajduje — to pytanie pozostawiam w zawieszeniu."[8]

W tekście tym uderza niejednolitość jego słownictwa, jeśli nie idei. Raz mowa jest o czyśćcu, to znów o ogniu czyśćcowym. Zlokalizowany, przestrzenny charakter czyśćca zyskuje potwierdzenie, gdyż rozmówcy albo wymieniają jego nazwę, albo wspominają o miejscu, gdzie ma się znajdować ogień. Wszystko zaś kończy się przyznaniem do niewiedzy w kwestii lokalizacji tegoż miejsca.

Wnioski te potwierdzają opinię A. M. Landgrafa: *Quaestkmes* owej epoki, szczególnie te przypisywane Odonowi z Ourscamp, są w istocie

dzidami kilku autorów „o atrybucjach na ogół fantastycznych” i trudnych do zweryfikowania.[9]

Najbardziej prawdopodobne wydaje się następujące wyjaśnienie: przypisane Odonowi z Ourscamp *Quaestiones* powstały na podstawie uwag poczynionych na wykładach przez tego właśnie mistrza, lecz ich forma (i słownictwo) uległy potem przetworzeniu, niektóre zaś idee nie pochodzące od Odona wprowadzone zostały do redakcji dokonanej bez wątpienia między rokiem 1171 (datą śmierci Odona) a około 1190, być może nawet w dekadzie 1171— 1180. Tam, gdzie Odon mówi jeszcze o ogniu czyśćcowym, jego uczniowie mówią już o czyśćcu. Przestrzenność miejsca uznano więc za fakt ustalony, ale lokalizacja jest niepewna. Wyrażenie *mediocńter boni* (średnio dobrzy), pochodzące bez wątpienia od Piotra Lombarda, pozwala dostrzec inny fragment systemu.

FAŁSZERZ CZYŚĆCA

Należy teraz rozpatrzyć dwa teksty, które — zwłaszcza drugi — nastręczają bez wątpienia najwięcej problemów. Pierwszy z nich przypisywano świętemu Piotrowi Damianiemu, sławnemu eremicie i kardynałowi włoskiemu z pierwszej połowy XI wieku, ale tę nie dającą się utrzymać atrybucję uznali za fałszywą najnowsi badacze życia świętego.[10] Drugi to kazanie przypisywane świętemu Bernardowi zmarłemu w 1153 roku, a uczeni edytorzy najnowszego wydania dzieł zebranych świętego Bernarda, Jean Leclerą i Henri Rochais, podtrzymali tę atrybucję, wskazując prócz tego, że problemy związane ze zbiorem *Sermones de diversis,* w którym się ono znajduje, nie pozwalają na potwierdzenie jego autentyczności z taką pewnością, jak w przypadku innych zbiorów kazań świętego Bernarda. Według mojego przekonania autorem nie jest tu święty Bernard.[11] Kazanie, zakładając autentyczność jego tła, uległo z całą pewnością bardzo istotnym modyfikacjom co do formy. Wydaje mi się niemożliwe, by można było przed 1153 rokiem mówić o czyśćcu jako o pewnym miejscu określonym rzeczownikiem. Prócz tego istnienie systemu przestrzennych, trójdzielnych zaświatów, któremu tekst ten daje doskonały wyraz („Są trzy miejsca, do których dusze zmarłych, w zależności od swych zasług, zostają przeznaczone: piekło, czyściec, niebo”), wydaje mi się jeszcze bardziej nieprawdopodobne w pierwszej połowie XII wieku, kiedy to panuje, jak widzieliśmy, bardzo wielka niepewność co do ich struktury.

Przed sformułowaniem hipotez spójrzmy na tekst. Tematem obu tych kazań jest istnienie pięciu regionów w świecie naturalnym i świecie nadprzyrodzonym.

Pierwszy to region *dissimilitudo*, niepodobieństwa do Boga; stworzył on wprawdzie człowieka na swój obraz i podobieństwo, lecz ten oddalił się od niego wskutek grzechu pierworodnego. Ów region to świat ziemski.

Drugim regionem jest raj klauzury. „Zaprawdę, klauzura jest rajem", brzmi jedno z licznych zdań, jakie znajdują się w tym właśnie brzmieniu w obu kazaniach. To wysławianie życia zakonnego czyni klauzurę miejscem żywota rajskiego już na tej ziemi.

Trzeci region to region ekspiacji zawierający trzy różne miejsca w zależności od tego, na co sobie zasłużyli zmarli. Każde kazanie określa je inaczej, choć chodzi o te same miejsca. W kazaniu Pseudo-Piotra Damianiego chodzi o niebo, miejsca piekielne i miejsca czyśćcowe (*caelum, loca gehennalia, loca purgatoria).* W kazaniu Pseudo-Bernarda, jak widzieliśmy, chodzi opiekło, czyściec, niebo (*infemus*, *purgatorium*, *caelum*) wyliczone, co więcej, w odmiennym porządku.

Czwartym regionem jest region Gehenny. Można by się zastanawiać, co właściwie różni ten region od „piekielnej" części trzeciego regionu? W żadnym z obu kazań nie wyjaśniono tego zbyt dobrze. W każdym z nich wyjaśnienie to jest odmienne. W kazaniu Pseudo-Piotra Damianiego miejsca piekielne trzeciego regionu wydają się przeznaczone grzesznikom zmarłym w stanie grzechu śmiertelnego, a czwarty region piekielny jest raczej przybytkiem bezbożników. Z kolei w kazaniu Pseudo-Bernarda zarezerwowano dla nich piekło trzeciego regionu, o czym mówi się wyraźnie, podczas gdy czwarty region, piekielny, jest przeznaczony dla diabła i jego (złych) aniołów oraz tych, którzy są mu podobni, to znaczy zbrodniarzy i ludzi występnych *(scelerati et mtiosi).*

Wreszcie piąty region to region raju ponadniebiańskiego, gdzie wybrańcy oglądają Świętą Trójcę twarzą w twarz, jak powiada Pseudo-Bernard, albo też miasto Wielkiego Króla, jak powiada Pseudo-Piotr Damiani.

Na wspólnym tle wielkiej analogii każdy z dwu tekstów prezentuje odmienne warianty. Aby nie znużyć czytelnika, przytoczę tu przykład jednego tylko, trzeciego regionu, w którym znajduje się nasz czyściec.

# PSEUDO-PIOTR DAMIANI

Opuściwszy więc świat i formułę wybranego życia (klauzurę), przechodzi do trzeciego regionu, który jest regionem ekspiacji. W regionie tym dobrotliwy Ojciec dokonuje próby swych synów splamionych rdzą, tak jak dokonuje się próby srebra: prowadzi ich poprzez ogień i wodę aż do miejsca odświeżenia (*rejrigeńum*, Psalm 45). Należy tu wyróżnić trzy miejsca, gdzie dusze ulegają selekcji w zależności od tego, na co sobie zasłużyły. Do nieba ulatują od razu ci, którzy uważali swe ciała za więzienie i zachowali substancję ludzką bez skazy i czystą. Ci, którzy aż do śmierci popełniali czyny jej właśnie godne, wysyłani są bez miłosierdzia do miejsc piekielnych. Ci zaś, co nie zaliczają się ani do jednych, ani do drugich, lecz stoją jakby pomiędzy nimi i popełnili grzechy śmiertelne, a okazując w godzinie śmierci skruchę, nie dokończyli jednak pokuty, nie są wprawdzie godni natychmiastowego dostąpienia radości, ale też nie powinni wiekuiście płonąć. Tym przypadną z kolei miejsca czyśćcowe, gdzie będą smagani, ale nie do nieprzytomności *(insipientia* [?]), potem zaś zostaną stamtąd uwolnieni i przeniesieni do królestwa. Nie potrzeba modlić się za tych, którzy są w niebie, albowiem to do nich, a nie za nich zanosimy prośby. Z kolei modlitwy za tych, którzy tkwią w piekle, są bezużyteczne, gdyż brama miłosierdzia jest dla nich zamknięta, a nadzieja zbawienia zakazana. Dbać trzeba natomiast o modlitwy za tych, którzy podlegają poprawie w miejscach czyśćcowych, o pomaganie im przez ofiarę [mszy] *(sacrificio singulari*), aby dobrotliwy Ojciec zamienił szybko ich pokutę na zadośćuczynienie, a zadośćuczynienie na gloryfikację. Wędruj zatem pośród nich pełen pobożności i ofiarowuj im to, co z sobą przynosisz — współczucie.

# PSEUDO-BERNARD

Trzeci region jest regionem ekspiacji. Są tam trzy miejsca, w których przebywają dusze zmarłych podzielone zależnie od tego, na co sobie zasłużyły: piekło, czyściec, niebo. Ci, którzy są w piekle, nie mogą być odkupieni, gdyż w piekle nie ma żadnego odkupienia. Ci, którzy są w czyśćcu, oczekują odkupienia, ale muszą wpierw doświadczyć bądź żaru ognia, bądź srogiego zimna lub znosić inną jakąś ciężką karę. Ci, którzy są w niebie, dostępują radości oglądania Boga — to bracia Chrystusa w naturze, współdziedzice w chwale, podobni sobie w wiecznym szczęściu. Skoro zaś pierwsi na odkupienie nie zasługują, a trzeci go nie potrzebują, pozostaje nam troskać się jedynie o tych pośrednich, i współczuć im, łącząc się z nimi w ludzkim miłosierdziu. Udam się tam właśnie, by ujrzeć tę wielką wizję (Wj 3, 3), gdzie pobożny Ojciec ku chwale swych synów oddaje ich w ręce kusiciela, nie po to wszakże, aby zostali zabici, lecz oczyszczeni; nie z gniewu, lecz z miłosierdzia; nie na ich zgubę, ale ku pouczeniu, aby odtąd nie byli „naczyniami zasługującymi na gniew, gotowymi na zagładę" (Rz 9,12—13), ale naczyniami miłosierdzia przygotowanymi dla królestwa. Powstanę więc, aby im pomóc: upomnę ich mym biadaniem, błagał będę westchnieniami, orędował modlitwami, zadość im czynił przez ofiarę [mszy] (*sacrificio singulań*), aby — jeśli jakimś trafem Pan widzi to i sądzi — (Wj 5, 21) przemienił znój w spoczynek, biedę w chwałę, razy w koronę. Dzięki tym i podobnym obowiązkom ich pokuta może zostać skrócona, ich udręka zakończona, a kara unicestwiona. Wędruj więc, przyjacielu wierny, przez tę krainę pokuty, patrz, co się tam dzieje, i ofiarowuj im to, co ze sobą niesiesz — współczucie."

Pomimo różnic między oboma tekstami, najbardziej uderzająca jest analogia strukturalna i myślowa, którą wzmaga kilka identycznych wyrażeń. Jedną z zasadniczych różnic jest użycie słów *loca purgatoria* (miejsca czyśćcowe) przez Pseudo-Piotra Damianiego *ipurgatorium* przez Pseudo-Bernarda.

Można by więc sądzić, że teksty te mają dwóch różnych autorów, którzy albo inspirowali się tym samym źródłem, albo też drugi z nich — prawdopodobnie Pseudo-Bernard — znał pierwszego i uległ jego silnemu wpływowi. Nie będę się zresztą upierał przy tej hipotezie. Specjaliści od

Piotra Damianiego sugerują, że autorem fałszywego kazania Piotra Damianiego mógł być Mikołaj zClairvaux znany jako „zręczny fałszerz” *(„gerissen Falsher”),* jak mówi E Dressler. Mikołaj był sekretarzem świętego Bernarda i wiadomo, że sporządzał fałszywe teksty świętego Bernarda. Dziewiętnaście kazań fałszywie przypisywanych Piotrowi Damianiemu znajduje się w pewnym manuskrypcie ze zbiorów Biblioteki Watykańskiej, gdzie sąsiadują z kazaniami świętego Bernarda (lub przypisanymi świętemu Bernardowi). Z pewnością nie ma tam kazania 42, ale współistnienie tych dwóch zespołów kazań nakazuje nieufność. Podejrzewam Mikołaja z Clairvaux o to, że jest autorem obu kazań iw swym geniuszu fałszerskim uczynił jedno z nich pastiszem Piotra Damianiego, a drugie pastiszem świętego Bernarda.[12]

Choć oba kazania nie są dziełem sławnych świętych, którym zostały przypisane, to jednak stanowią wyśmienite świadectwo (prawdziwe tym razem) narodzin czyśćca i formowania się systemu troistych zaświatów, na które składają się: niebo, czyściec, piekło. Albo tekst Pseudo-Piotra Damianiego jest wcześniejszy iw ten sposób wyjaśnia się użycie wyrażenia *loca purgatoria*, podczas gdy tekst Pseudo-Bernarda ułożono wtedy, kiedy czyściec *(purgato-*

*ńum*) już istniał. Albo też — jeśli oba teksty są dziełem tego samego autora — ów fałszerz, inspirując się bez wątpienia dzidami autentycznymi, być może nawet bernardyńskim schematem tego kazania, świadomie lub nieświadomie przypisał każdemu pseudo-autorowi słownictwo, które wydawało się mu odpowiadać, chociaż wyrażenia *loca purgatoria* nie spotyka się w pierwszej połowie XI wieku ani *purgatonum* w pierwszej połowie XII. Z chronologicznego punktu widzenia jest całkiem możliwe, że tym fałszerzem był Mikołaj z Clair- vaux. Dwa najstarsze rękopisy, w których znajdują się kazanie Pseudo-Bernarda i słowo *purgatonum,* zostały najprawdopodobniej skopiowane pod koniec trzeciego ćwierćwiecza XII wieku.[13] Mikołaj zClairvaux zmarł zaś po 1176 roku. W ten sposób dojdziemy do dekady 1170—1180.

Autor kazania przypisanego świętemu Bernardowi, jedynie kompilator lub całkowity fałszerz, ułożył tekst zgodny z wyobrażeniami wielkiego cystersa, który miał doprawdy bardzo przestrzenną percepcję zaświatów. W czwartym kazaniu na poświęcenie kościoła, *O potrójnym domu,* z ogromnym żarem woła, mając na myśli raj: „O cudowny Domu, lepszy od ukochanych namiotów, upragnionych dziedzińców przedkościelnych!... Pod

namiotami wzdycha się w skrusze; na dziedzińcach zaznaje się radości; w tobie zaś jest się sytym chwały...”[14]

PIERWSI PRZECHODNIE W CZYŚĆCU:
ŚWIĘTY BERNARD

Przez ironię historii święty Bernard, domniemany ojciec czyśćca, któremu nie należy jednak przypisywać tego „wynalazku”, pojawia się jako pierwszy znany indywidualny beneficjent wierzenia w nowe miejsce. List Mikołaja z Saint-Alban do Piotra Cellensisa, a więc wcześniejszy od śmierci tego ostatniego w 1181, prawdopodobnie zaś napisany wiatach 1180—1181, twierdzi, że święty Bernard na krótko znalazł się w czyśćcu, zanim poszedł do raju. Dlaczego święty miałby podlegać oczyszczeniu? Otóż sprzeciwiał się on wierze w Niepokalane'Poczęcie Marii Panny, choć skądinąd darzył ją wielką czcią. Zwolennicy tego wierzenia twierdzili, aby trafić do wyobraźni wiernych i skompromitować swych przeciwników, że opat z Clairvaux został za ten lekki błąd (łagodnie) ukarany. Motyw przejściowego pobytu sławnych ludzi w czyśćcu rozpowszechni się w XIII wieku. Wydaje się, że święty Bernard zapoczątkował tę serię. Filip August, panujący od 1180 do 1223 roku, będzie pierwszym królem Francji przechodzącym przez czyściec.

Świętego Bernarda, bardzo wyraźnie związanego z narodzinami czyśćca, odnajdujemy w interesującym rękopisie cysterskim z końca XII wieku, który jest jednym z pierwszych zbiorów zawierających *exempla* — owe wplatane przez kaznodziejów do ich kazań historyjki, które, jak zobaczymy, bardzo się przyczyniły do upowszechnienia idei czyśćca w XIII wieku.[15] Rozdział XXXIV poświęcony jest przykładom kar nakładanych na dusze po śmierci *(De penis animarum post mottem)* i zaczyna się streszczeniem wizji świętego Fursy zaczerpniętej z Bedy. Po oświadczeniu, że „w czyśćcu *(m purgatorio*) wymierza się bardzo ciężkie kary za czyny, które uważamy za bardzo lekkie”, relacjonuje on kilka wizji. Jest to kolejny dowód istnienia czyśćca — i jako słowa, i jako wierzenia. Jedna z tych wizji ujęta jest w formie fragmentu żywota świętego Bernarda. Oto jej treść.

„W klasztorze Clairvaux zmarł pewien brat, pełen dobrych intencji, lecz zbyt srogi wobec innych braci i mniej im współczujący, niż należało. Zaledwie kilka dni po swej śmierci pojawiła się człowiekowi Bożemu [świętemu Bernardowi] posępna iżałośliwa postać owego mnicha, co wskazywało, że spotkał go los, którego nie oczekiwał. Bernard zapytał, co mu się stało, ten zaś począł narzekać, że poddano go czterem mękom. Po

tych słowach coś popchnęło go z tyłu i nagle zniknął sprzed oczu człowiekowi Bożemu. Ten zaś z wielkim lamentem krzyknął w ślad za nim: «Zaklinam cię w imię Pańskie, daj mi znać, co z tobą będzie!» Potem zaś pomodlił się i poprosił braci, którzy — jak wiedział — byli ludźmi świątobliwymi, aby ofiarowali temu bratu ofiarę eucharystyczną i także mu pomogli. I nie ustąpił aż do chwili, gdy kilka dni później, tak jak sobie życzył, inne objawienie dało mu poznać, iż ów brat dostąpił pociechy wyzwolenia."

Anegdota ta, wraz z innymi, które towarzyszą jej w tymże rękopisie, jest najstarszym znanym mi przykładem opowieści o zjawach dusz przebywających w czyśćcu, wyraźnie wymienionym z nazwy; relacje te w XIII wieku rozpowszechnią wiarę w ów nowy rejon zaświatów. Podkreślam tu, że chodzi o bardzo szczególną zjawę, pilnie strzeżoną i poddaną podwójnej kontroli — kontroli oprawców w zaświatach, którzy ograniczają czas jej pojawienia się do minimum, i kontroli jej orędowników na ziemi, którzy ją wzywają, by ich dokładnie poinformowała o swoim losie.

Rozpatrzymy teraz zespół niezbitych świadectw, które dotyczą słowa *czyściec* i dowodzą jego istnienia na przełomie XII i XIII wieku. Pochodzą one przede wszystkim od teologów.

PIERWSI TEOLOGOWIE CZYŚĆCA:
PIOTR CANTOR I SZYMON Z TOURNAI

Wydaje mi się, że tym, kto włączył czyściec w system i nauczanie teologiczne, jest Piotr Cantor. Coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę z jego wielkiego znaczenia jako twórcy podstaw scholastyki. To właśnie ów zmarły w 1197 roku mistrz szkoły Notre-Dame w Paryżu potrafił — obserwując zmiany zachowań w sferze ekonomiki, struktur społecznych i politycznych oraz mentalności — bez wątpienia najlepiej steoretyzować i ująć w kategoriach kazu- istyki nowy charakter świata miejskiego i monarchicznego.[16]

W jego *Summa de sacramentis et animae consiliis* (Sumie o sakramentach i radach duszy) czyściec nadal kojarzy się z pokutą. Mówiąc o grzechu powszednim, Piotr Cantor stwierdza, że w czyśćcu *(in purgatorio*) wymierza się za niego określoną karę. Atakuje następnie tych, którzy sądzą, że potępieni także przebywają przez pewien czas w czyśćcu *(per purgatońum)* przed pójściem do piekła i podlegają tam oczyszczeniu, potem zaś dostępują wybaczenia. To absurd, gdyż w tym przypadku kondycja wybranych nie byłaby lepsza od kondycji potępionych. Piotr

Cantor dochodzi następnie do punktu zasadniczego: „Należy odróżnić miejsca pobytu dobrych i miejsca pobytu grzeszników po tym życiu. Dobrzy pójdą zatem od razu do raju *(patria*), jeśli nie mają w sobie nic do spalenia, albo też najpierw do czyśćca *(purgatońum*), a potem do raju, na przykład ci, na których ciążą grzechy powszednie. Nie ma osobnego miejsca pobytu dla grzeszników, o nich powiada się, że idą od razu do piekła.” Cantor twierdzi następnie, że pobytu w czyśćcu dostąpią tylko predestynowani (czyli wybrani), i znowu przytacza różne opinie. Są na przykład tacy, którzy powiadają, że grzesznicy dostępują czyśćca, ale nie jest to czyściec prawdziwy, lecz jakby „środek transportu”, który przeniesie ich w ogień piekielny. Inni znów mówią, że grzech powszedni karany jest karą wieczną z powodu braku skruchy w chwili śmierci. Cantor twierdzi jednak, że brak skruchy jest przyczyną, bez której nie byłoby potępienia, ale nie jest jego przyczyną sprawczą. W kilku paragrafach rzeczownik *purgatońum* powraca często, dokładnie dziewięć razy. Widocznie pod koniec wieku słowo to oraz idea stały się, przynajmniej w Paryżu, obiegowe i system piekło—czyściec—raj wydaje się ustalony.[17]

W innym fragmencie *De sacramentis*, w którym mowa jest o odpuszczeniu grzechów powszednich, Piotr Cantor przypomina, że „nasi mistrzowie powiadają, iż grzech powszedni ulega odpuszczeniu skutkiem kary czyśćca *(per poenam purgatorii*), a nie skutkiem pokuty. Nie podziela on jednak tego poglądu. Rzeczownik „czyściec” użyty został dwukrotnie w kilku wierszach.[18] W trzeciej części, gdzie chodzi o sprawy sumienia, Piotr Cantor odpowiada na pytanie: czy jałmużna może odkupić grzechy powszednie? „Są dwa czyśćce: jeden w przyszłości, po śmierci, a złagodzić go może głównie odprawianie mszy, jak też spełnianie dobrych uczynków. Drugi czyściec to nałożona pokuta, lecz i ją złagodzić można w ten sam sposób.” Widzimy tutaj, że Cantor, nadal uważając czyściec za rzecz całkowicie pewną, nie zawsze ma jego wyraźną wizję przestrzenną — w ostatnim ustępie nie jest to miejsce, lecz stan.[19] W innym dziele, być może najbardziej znanym, *Yerbum abbreviatum,* datowanym przez niektórych na rok 1192, zastanawia się on, jak wielka oraz jak intensywna musi być pokuta, by dorównała ogniowi czyśćcowemu. I tu również stosuje terminy *ogień czyśćcowy* i *czyściec*, jak zwykło się mówić w tej właśnie epoce, co odnajdziemy też w XIII wieku.[20]

Inny sławny profesor paryski, zmarły w 1201 roku Szymon z Toumai, uczeń Odona zOurscamp, pozostawił *Disputationes* (Dysputy) — gatunek

wylansowany przez Abelarda, który pomimo wrogości konserwatystów (święty Bernard, Hugon od Sw. Wiktora, który je ignoruje, Jan z Salisbury, Stefan z Tournai), wchodzi do nauczania teologicznego w drugiej połowie XII wieku, a Piotr Cantor wprowadza go do egzegezy biblijnej. Szymon z Tournai mówi o czyśćcu w trzech dysputach.[21] W dyspucie XL odpowiada na pytanie: czy po śmierci można jeszcze zdobyć zasługi? Niektórzy wysuwają hipotezę, że zasługi nabywa się dzięki cierpieniom doświadczanym w czyśćcu, czy raczej *w czyśćcach (in purgatoriis),* gdyż takim właśnie określeniem się posługują, jak widzieliśmy wyżej. Ale w swej odpowiedzi przeciwny tej koncepcji Szymon, stwierdziwszy, że po życiu doczesnym nigdzie już nie można zdobyć zasług, czterokrotnie używa słowa *czyściec;* dwa razy wtedy, gdy mówi o cierpieniach czyśćcowych *(passio purgatońi),* jeden raz, gdy wspomina o karze czyśćca *(poena purgatońi)* i jeszcze raz w związku z przechodzeniem przez czyściec *(transeundo purgatorium).* W dyspucie LV są dwa pytania dotyczące czyśćca: czy ogień czyśćcowy może być karą wieczną oraz czy wstawiennictwa Kościoła mogą całkowicie uwolnić od czyśćca. Na pierwsze pytanie Szymon odpowiada nieco wymijająco, podkreślając, iż nie o to chodzi, by wiedzieć, czy popełniło się grzech powszedni czy śmiertelny, ale czy zmarło się bez skruchy, czy też nie. Na drugie odpowiada twierdząco, wskazując, że zmarły może za życia zasłużyć na całkowite uwolnienie od czyśćca dzięki wstawiennictwom Kościoła, a nawet zasłużyć na to, aby wcale nie znalazł się w czyśćcu (*ne intraret purgatorium).* W dyspucie tej widzimy, że Szymon z Tournai wyraźnie różnicuje *purgatorium* — rzeczownik oznaczający miejsce — i ogień czyśćcowy *(ignis purgatorius),* czyli karę, jakiej się tam podlega.

Wreszcie w dyspucie LXXIII Szymon odpowiada na pytanie, czy dusze cierpią w czyśćcu lub w piekle kary za pośrednictwem ognia materialnego. Czyściec określa on rzeczownikiem *purgatorium* lub też posługuje się starszą formą *in purgatoriis* — w czyśćcu(cach) — rozumiejąc przez to miejsce. Jego odpowiedź brzmi następująco: w piekle będzie istnieć ogień materialny, ale w czyśćcu musi chodzić o ogień duchowy, metaforyczny, o bardzo srogą karę, gdyż ogień oznacza najcięższą z kar cielesnych.

Wspomnę jeszcze, że inny sławny profesor paryski, Piotr z Poitiers, zmarły w 1205 roku, który, jak widzieliśmy, posługiwał się w swych *Sentencjach* całym arsenałem starych wyrażeń wcześniejszych od słowa *czyściec,* w tym samym dziele użył także rzeczownika, o ile kopista nie

przeoczył słowa *ogień* (*ignem):* „Przejdą przez czyściec” *(transibunt per purgatorium).*[22]

A oto ostatnie świadectwo pojawienia się rzeczownika *purgatońum* pod sam koniec XII wieku: jego obecność w tekście już nie teologicznym, ale hagiograficznym. Chodzi o fragment z żywota świętego Wiktora, męczennika z Mouzon, który określa czyściec *(purgatorium*) jako miejsce spalenia i jako więzienie służące oczyszczeniu.[23] Zanim przedstawię kilka tekstów i problemów, które, jak sądzę, mogą w istotny sposób naświetlić znaczenie narodzin czyśćca pod koniec XII i na początku XIII wieku, zatrzymam się na chwilę nad tymi narodzinami.

# WIOSNA PARYSKA I LATO CYSTERSKIE

Sięgnąłem do możliwie największej liczby dokumentów pochodzących z różnych regionów chrześcijaństwa, zwłaszcza zaś do dzieł powstałych w głównych ośrodkach intelektualnej i kulturalnej aktywności XII i XIII wieku. Sądzę, że można wysunąć opartą na solidnych podstawach hipotezę

0 wypracowaniu wierzenia i wylansowaniu słowa „czyściec” przez dwa środowiska. Pierwszym, najaktywniejszym, było paryskie środowisko intelektualne, głównie szkoła katedralna, szkoła kapituły Notre-Dame (jej zasadniczej roli nie sposób przecenić), póki ferment intelektualny nie przeniósł się na lewy brzeg Sekwany, gdzie znalazł wyraz w naukach nowego uniwersytetu, koncentrując się zwłaszcza wokół mistrzów żebraczych, dominikanów i franciszkanów.

Usytuowany już na lewym brzegu znaczący ruch teologiczny poprzedził

1 ożywił ten poryw w XII wieku, zwłaszcza w jego pierwszej połowie. Opactwa Saint-Victor i Sainte-Genevieve były jego głównymi animatorami. Czy trzeba przypominać nazwy i rozkwit szkół Hugona od Św. Wiktora oraz innych Wiktorynów tam, a Abelarda i jego uczniów tutaj?

To właśnie od nauczania i dzieł Piotra Lombarda, od mistrzów i kanclerzy szkoły Notre-Dame, zwłaszcza takich jak Odon z Ourscamp, Piotr Comestor, Piotr Cantor, rozpoczyna się intelektualna erupcja. W sercu Paryża Ludwika VII i młodego Filipa Augusta, w kontakcie z ludźmi, którzy trudnią się wymianą pieniędzy w kramach na mostach i transportem rzecznym na Sekwanie, z rzemieślnikami i robotnikami — handel ludzkimi umiejętnościami już uległ rozdrobnieniu na rynku robocizny z placu Greve — wielkie prawdy chrześcijaństwa ulegają ponownemu przemyśleniu i przemodelowaniu w twórczym ferworze. To świat wrzenia idei, frenetycznych dyskusji, pokojowej konfrontacji opinii. Mistrzowie i studenci robią gorączkowe notatki i zapiski w tych zbiorach dysput, raportów, gdzie — pomimo autorytetu kilku znamienitych mistrzów — niezbyt dobrze już wiadomo, kto właściwie jest autorem takiej czy innej idei, i gdzie zderzają się najbardziej różne stanowiska, posunięte niekiedy aż do absurdu: „jedni powiadają...” „inni myślą...”, „inni znów uważają...” Są to piękne czasy scholastycznej spontaniczności, co nie potrwa długo. Od 1219 roku inicjatywę ponownie biorą w swoje ręce Kościół i monarchia. Poczynają płonąć stosy, na których, ku przestrodze innych, pali się księgi i

ludzi. Scholastyka przeżywa wtedy swe wielkie dni, a największą chwałę osiągnie w XIII wieku. Ale owe katedry intelektualne, wielkie summy wieku świętego Ludwika, są niczym starannie utrzymane zabytki, od których oddzielono dywagację i twórczy ferwor myślowy. Nie wystarczy to zresztą cenzorom tego stulecia, ponieważ w 1270 i w 1277 roku biskup Paryża, Stefan Tempier, wymierzy swym pastorałem cios wszystkiemu, co wydaje się oryginalne i nowe. Ugodzi w Sigera z Brabancji, któremu zarzuci to, czego wcale nie powiedział, iw Tomasza z Akwinu, nie tak zresztą śmiałego, jak się sądzi. Czyściec narodził się wraz z tą wiosną scholastyki, w tym momencie wyjątkowej kreatywności, gdy nastąpiła efemeryczna fuzja intelektualizmu miejskiego z ideałem zakonnym.

Drugie środowisko, gdzie narodził się czyściec, to Citeaux. Nieważne, że święty Bernard nie wymyślił czyśćca. Szczególna uwaga, którą cystersi darzyli relacje między żywymi i zmarłymi, nowy impuls, który po Cluny (kłócą się z nim, to prawda, lecz i kontynuują pewne jego idee) dają liturgii początka listopada, kojarząc świętych i zmarłych, wiodą ich aż do granic czyśćca. Bez wątpienia reszty dokonały więzi, jakie zadzierzgnęli z miejskimi środowiskami intelektualnymi. Wielu mistrzów uniwersyteckich, zwłaszcza paryskich, jak Odon z Ourscamp, Piotr Comestor, Piotr Cantor i Alan z Lille, dokona żywota w klasztorach cysterskich. To właśnie na styku tych dwóch środowisk między 1170 i 1200 rokiem, być może w dekadzie 1170—1180, a na pewno w dziesięciu ostatnich latach tego stulecia pojawia się czyściec.

CZYŚCIEC I WALKA Z HEREZJĄ

Należy też uwzględnić trzeci front: walkę przeciw herezjom. Na przełomie XII i XIII wieku niektórzy autorzy kościelni wydatnie się przyczynili do narodzin czyśćca. Łączy ich walka z heretykami i posługiwanie się nowo wypracowanym czyśćcem jako jej orężem. Czyściec, jak wiele wierzeń, narodził się nie tylko z tendencji pozytywnych, z refleksji intelektualistów i presji mas, ale także z popędu negatywnego: walki z tymi, którzy w niego nie wierzyli. Świadczy ona wyraźnie o tym, że czyściec jest wtedy ważną stawką. Kościół rzymski posłuży się doktryną czyśćca właśnie przeciw heretykom w XII—XIII wieku, przeciw Grekom w okresie od XIII do XV wieku,

a przeciw protestantom w XVI—XVII stuleciu. Ciągłość ataków na czyściec ze strony przeciwników oficjalnego Kościoła rzymskiego jest wręcz imponująca. Wszyscy oni sądzą, że los ludzi w zaświatach może

zależeć jedynie od ich zasług i woli Boga. Wszystko rozstrzyga się zatem z chwilą śmierci. Umarli idą bezpośrednio (lub po Sądzie Ostatecznym) do raju albo do piekła, ale między śmiercią i zmartwychwstaniem nie istnieje żadne odkupienie win: nie ma więc czyśćca i zbędne są modły za zmarłych. Heretycy, którzy nie lubią Kościoła, mają więc okazję do odmawiania mu jakiejkolwiek roli po śmierci, odrzucenia tego rozciągnięcia jego władzy na ludzi.

Znamy już heretyków z Arras pokonanych przez Gerarda zCambrai na początku XI wieku. Problem ten odnajdujemy na początku XII wieku u heretyków, zarówno u osób znanych z imienia, jak i anonimowych przedstawicieli różnych grup. Tak jest w przypadku Piotra z Bruys, przeciw któremu skierował swój traktat sławny opat Cluny, Piotr Venerabilis. Jeszcze bardziej odnosi się to do jego radykalniejszego ucznia, mnicha, a następnie wędrowca Henryka, który w Lozannie i w Mans (około 1116 roku) oraz w jakichś innych jeszcze miejscach głosi idee pokrewne ideom heretyków z Arras, co spowoduje, że zostanie zatrzymany w 1134 roku i postawiony przed soborem w Pizie. Pewien anonimowy traktat napisany w pierwszej połowie XII wieku stara się zanegować idee Henryka i jego zwolenników. Przypisuje on swym przeciwnikom przekonanie, że „nic już nie może pomóc zmarłym, którzy od chwili śmierci są albo potępieni, albo zbawieni”, co wydaje mu się „jawnie heretyckie”. Opierając się na całej tradycyjnej dokumentacji Kościoła (2 Mch 12, 41—45, Mt 12, 31, 1 Kor 3, 10—15, *De cura pro mortuis gerenda* świętego Augustyna), potwierdza istnienie dwóch ogni — ogni a czyśćcowego i ogni a wiecznego. „Istnieją — jak twierdzi — takie grzechy, które w przyszłości (w zaświatach) wymazane zostaną dzięki jałmużnom przyjaciół i modlitwom wiernych lub skutkiem ogni a czyśćcowego.”[24]

Odnajdujemy tutaj świętego Bernarda. W kazaniu o Pieśni nad Pieśniami, ułożonym w 1135 roku i przeredagowanym około 1143—1145, Bernard atakuje heretyków, którzy „nie wierzą, że po śmierci istnieje jeszcze ogień czyśćcowy, i sądzą, że dusza po oddzieleniu się od ciała udaje się na spoczynek albo też podlega potępieniu”. Heretyków tych Bernard, zgodnie z przyjętą postawą Kościoła, uważa za perfidne bestie i z wyższością „dobrze urodzonego” klerka mówi, że „są to gbury i nieucy godni jedynie pogardy”. Wedle zwyczaju pragnąłby określać ich nazwą pochodzącą od imienia przywódcy, lecz go nie mają i sami zuchwale zwą siebie Apostolikami. Odrzucają małżeństwo, chrzest, modlitwy za

zmarłych, kult świętych i są wegetarianami (nie jedzą niczego, co powstało wskutek spółkowania, a więc i zwierząt). Święty Bernard, opierając się na Mt 12, 32, przeciwstawia im nie czyściec, jeszcze wtedy nie znany, lecz ogień czyśćcowy, i potwierdza skuteczność wstawiennictwa za zmarłych.[25]

Tradycja z Arras jest jasna, nawet jeśli nie istniała tu ciągłość i bezpośrednie filiacje. Odrzucenie czyśćca spotykamy pod koniec XII i na początku XIII wieku u nowych heretyków: waldensów i katarów. Wrogość wobec czyśćca wpisuje się tam w ramy odmiennych, pomimo występowania w nich tradycyjnych elementów heretyckich, systemów religijnych. Pod tym jednak względem stanowisko wszystkich owych nowych heretyków jest praktycznie takie samo: żywi nie mogą nic uczynić dla zmarłych, wstawiennictwa są bezużyteczne. U katarów doktryna metempsychozy bez wątpienia wyklucza czyściec, ponieważ pełni tę samą funkcję oczyszczenia „okresowego". Pierwszym chronologicznie tekstem dotyczącym tej polemiki jest bez wątpienia dzieło opata norbertańskiego Bernarda z Fontcaude, który pisze między 1190 i 1192 rokiem *Liber contra Waldenses* (Księgę przeciw waldensom). Nie pojawia się tam słowo „czyściec", ale system trzech miejsc w zaświatach wyłożony w niej został z nie spotykaną przedtem jasnością.[26]

W rozdziale X Bernard z Fontcaude zwalcza tych, „którzy przeczą istnieniu ognia czyśćcowego i powiadają, że duch (*spiritus*) z chwilą oddzielenia się od ciała podąża albo do nieba, albo do piekła". Przeciwstawia im trzy autorytety: Pierwszy List św. Pawła do Koryntian, Augustyna w *Enchiridion* i XIV rozdział Ezechiela, gdzie Jahwe oświadcza, że modlitwy sprawiedliwych nie będą mogły uwolnić ludu niewiernego i że musi on się oswobodzić sam. W komentarzu do świętego Pawła Bernard mówi, że słowa te odnoszą się „do ognia przyszłego oczyszczenia", w komentarzu do Augustyna oświadcza, iż Bóg oczyszcza z grzechów chrztem i ogniem trosk doczesnych (na ziemi) albo ogniem oczyszczenia, komentując zaś Ezechiela stwierdza, że Jahwe rozkazuje posłać lud niewierny w ogień czyśćcowy.

Najbardziej interesujący fragment znajduje się w rozdziale XI. Niektórzy heretycy twierdzą, że duchy zmarłych nie idą przed Sądem Ostatecznym ani do nieba, ani do piekła, lecz jeszcze gdzie indziej. Bernard twierdzi, że się mylą: „Duchy uwolnione od ciała idą w trzy miejsca. Raj przyjmuje duchy doskonałych, piekło — zupełnie złych, ogień czyśćcowy — tych, którzy nie są ani zupełnie dobrzy, ani zupełnie źli. A zatem miejsce zupełnie dobre

przyjmuje zupełnie dobrych; miejsce niezwykle złe przyjmuje zupełnie złych; miejsce średnio złe przyjmuje zaś średnio złych; jest ono mniej ciężkie niż piekło, ale gorsze niż świat.”[27]

Bernard z Fontcaude nie zna więc czyśćca, tylko ogień czyśćcowy. Ten ostatni stał się już jednak miejscem, a zaświaty między śmiercią i Sądem Ostatecznym są troiste i po raz pierwszy zostały (czyściec) określone jako miejsce w podwójny sposób pośrednie: pod względem topograficznym i prawnym.

Niewiele wiemy o Ermengaudzie z Beziers (miano to nosiło zresztą kilka różnych osób), ale jego traktat wymierzony przeciw waldensom *(Contra Waldenses)* pochodzi najprawdopodobniej z ostatnich lat XII wieku lub z samego początku XIII wieku. W rozdziale XVII Ermengaud atakuje „przewrotne” poglądy pewnych heretyków, którzy zaręczają, że modlitwy świętych nie wspomagają żywych, a ofiary i modlitwy tych ostatnich nie oczyszczają zmarłych. Przeciwstawia on im twierdzenie, że są trzy rodzaje zmarłych: zupełnie dobrzy, którzy wcale nie potrzebują pomocy, zupełnie źli, dla których nic już nie można uczynić, gdyż w piekle nie ma odkupienia, i trzecia kategoria — ci, którzy nie są ani zupełnie dobrzy, ani zupełnie źli, którzy wyspowiadali się wprawdzie, ale nie zdołali dokończyć pokuty. Ermengaud nie tylko nie posługuje się wcale słowem „czyściec”, ale nie używa też żadnego słowa zbliżonego do *purgare.* Powiada jedynie, że zmarli ci „nie są ani potępieni, ani natychmiast zbawiani, lecz karani w oczekiwaniu na zbawienie.”[28]

*Summa przeciw heretykom* z początku XIII wieku, niesłusznie przypisywana Prepozytowi z Cremony, zmarłemu około 1210 roku kanclerzowi Paryża, oskarża heretyków zwanych passagianami o to, iż odmawiają oni modlenia się za zmarłych. Po obaleniu ich interpretacji przypowieści o ubogim Łazarzu i złym bogaczu, która sytuowała w przeszłości, przed zejściem Chrystusa do piekieł, istnienie łona Abrahama „lub otchłani piekła” zajmującej górne piekło w stosunku do piekła średniego i dolnego, Pseudo-Prepozyt podaje własne rozwiązanie problemu modlitwy za zmarłych. Należy modlić się „za średnio dobrych, którzy są w czyśćcu, nie po to, by stali się lepsi, lecz by wcześniej zdołali uwolnić się od mąk, i za średnio złych, nie po to, by zostali zbawieni, lecz by ich kara stała się lżejsza”. Pseudo-Prepozyt pozostaje więc bardzo augustyński i rozróżnia oczyszczenie w czyśćcu (który istnieje) od „lżejszego potępienia”, które prawdopodobnie następuje w piekle. Katolicka doktryna

dotycząca wstawiennictw wspiera się, według niego, na następujących autorytetach: druga Księga Machabejska, 12, werset z Księgi Przysłów, 11, 7: „Kiedy sprawiedliwy umiera, jego nadzieja nie ginie”, skomentowany przez Będę (por. PL, 91, 971), a zwłaszcza Mateusz, 12, 32, „gdzie jawnie dowiedziono, że niektóre grzechy odpuszczane są w życiu przyszłym”. Trzeba więc modlić się za zmarłych.[29]

Przypadek Alana z Lille jest odmienny. Przede wszystkim chodzi tu o jednego z najważniejszych mistrzów.[30] Nauczał on na powstałym właśnie wtedy uniwersytecie w Montpellier, zmarł w 1203 roku, zaangażował się w walkę z heretykami, waldensami i katarami, ale w swym traktacie *Contra Haereticos* (Przeciw heretykom) „zarzucił kwestię czyśćca”.[31] Podjął natomiast ten problem w traktatach o pokucie i kazaniu.

W swej *Summa de arte praedicatoria* (Summie o sztuce kazania), w odniesieniu do skruchy oświadcza: „Istnieje ogień potrójny: czyśćcowy, próbny i perempto- ryjny. Czyściec to zadośćuczynienie za grzechy, próba to badanie (*tentatio*), peremptorium to wieczne potępienie [...] Ogień czyśćcowy jest dwojaki: jeden działa po drodze (w tym życiu), to skrucha; drugi zaś po życiu, to kara czyśćcowa. Jeśli oczyszczamy się w pierwszym z nich, uwolnieni będziemy od

drugiego i trzeciego; jeśli nie doświadczyliśmy pierwszego, doświadczymy drugiego [...] Pierwszy, czyściec, wyklucza dwa pozostałe [...] Ogień czyśćcowy to tylko cień i obraz ognia drugiego, podobnie też cień i obraz ognia materialnego nie sprawia żadnego bólu [...], a ogień skruchy nie przyczynia bólu w porównaniu z drugim ogniem czyśćcowym” (tu cytuje Augustyna).[32] Tym, co interesuje Alana z Lille, jest zatem skrucha, i utożsamia on w tej epoce niesłychanej wręcz ewolucji pojęcia pokuty ogień utrapień ziemskich (rozpatrywany przez Augustyna) z pokutą dokonywaną jeszcze w życiu ziemskim.

W swym traktacie o pokucie, *Liber poenitentialis,* zredagowanym po 1191 roku (istnieje kilka jego wersji, w tym jedna bardzo długa, napisana między 1199 i 1203 rokiem), Alan zastanawia się, czy Kościół, za pośrednictwem biskupa lub księdza, może w absolucji darować pokutę. Idee Alana mogą wydawać się nieco zaskakujące: według niego właściwym ogniem czyśćcowym jest ogień pokuty ziemskiej. Ogranicza on władzę biskupa lub księdza do odpuszczenia kary czyśćcowej, to znaczy pokuty;

Kościół nie ma jednak żadnego wpływu na to, co się dzieje po śmierci — odmiennie niż w odczuciach trzynastowiecznych klerków.[33]

W tekstach tych Alan z Lille, który operuje słownictwem zarazem i tradycyjnym, i nowym, mówi zarówno o ogniu czyśćcowym *(ignis purgatorius),* karze czyśćcowej *(poena purgatoria*), jak też o czyśćcu właściwym. Rzeczownikiem posługuje się zwłaszcza przy rozpatrywaniu kwestii szczególnie interesującej, którą skomentuję później w odniesieniu do „czasu czyśćca": „Można się zastanawiać, czy ten, kto winien był dopełnić siedmiu lat (pokuty ziemskiej), a nie uczynił tego, będzie przez siedem lat przebywał w czyśćcu. Odpowiedź nasza brzmi: bez wątpienia dopełni on tego zadośćuczynienia w czyśćcu, ale lak długo to potrwa, wie jedynie Ten, co waży kary na wadze."[34] Równa się to stawianiu problemu proporcjonalności kar czyśćca i otwieraniu rachunkowości zaświatów.

ZAPÓŹNIENIE KANONISTÓW

Współczesny ferworowi teologicznemu, którego centrum stanowi Paryż, inny jeszcze prąd intelektualny przenika społeczność chrześcijańską drugiej połowy XII wieku: jest to burzliwy rozwój prawa kanonicznego. Jego centrum intelektualne, instytucjonalne i polityczne stanowi Bolonia. Wspomniałem już o nim w odniesieniu do tekstu o kardynalnym znaczeniu, *Decre- nrni* Gracjana (powstałym około 1140 roku), "tymczasem zaś, jeśli chodzi **o** narodziny czyśćca, ów ruch wydaje się dziwnie nieobecny. A.M. Landgraf zauważył to już, ujmując rzecz szerzej: „Nie możemy jednak ukrywać — pisał w 1948 roku — że na ogół kanoniści dalecy od pobudzania postępu w teologii systematycznej zadowalają się najczęściej biernym podążaniem za nią."[35] Pewien kanonista, autor jednego z pierwszych komentarzy do *Decretum* Gracjana, *Summa coloniensis* (Summa kolońska) z 1169 roku, mówiąc o wstawiennictwach za zmarłych, a więc o czyśćcu, wyznaje: „Nie roztrząsałem tej kwestii, gdyż dotyczy ona bardziej teologów niż kanonistów."[36] Nie należy się więc dziwić, że wielki kanonista końca XII wieku, Uguccione (lub Huguccio) z Pizy w swej *Summa Decretorum* (Summie o Dekretach), ukończonej między 1188 i 1192 rokiem, potwierdza jedynie, iż czas oczyszczenia rozciąga się od chwili śmierci po Sąd Ostateczny, a w odniesieniu do miejsca tego oczyszczenia przytacza tylko to, co Augustyn mówił o miejscach tajemnych, ukrytych (jest to tekst przytaczany w *Decretum* Gracjana) i przyznaje, że on także go nie zna: *„Jgnoro et ego...*"[37]

Jednakże milczenie to nie potrwa długo, gdyż kanoniści spostrzegają wkrótce, że kwestia jest aktualna, ważna i dotyczy również ich samych. Od pierwszych lat XIII wieku Sicard z Cremony, zmarły w 1215 roku, komentując Gracjana (to znaczy Augustyna), pisze: „Chodzi tu mianowicie o tych, którzy cierpią męczarnie w czyśćcu i których wszystkie kary mogą ulec złagodzeniu.”[38] Ciekawa rzecz, na rękopisie *Summa Coloniensis,* o którym mówiłem wyżej, jakaś ręka odnotowała w XIII wieku koncepję Sicarda z Cremony, korygując wrażenie obojętności, którą tchnie wyznanie autora *Summy.* Czyściec i jego system są także obecne na przykład w glosach, jakie Jan Teuton, zmarły w 1245 roku, zredaguje niedługo po 1215 roku w odniesieniu do *Decretum* Gracjana. Jan podejmuje tutaj to, co tekst świętego Augustyna i *Decretum* mówi o miejscach tajemnych, które są przed nami ukryte, ale potwierdza przekonanie o użyteczności wstawiennictw, dzięki którym średnio dobrzy szybciej mogą się wyzwolić od ognia czyśćcowego.[39]

OKOŁO 1200 ROKU CZYŚCIEC POCZYNA SIĘ UTWIERDZAĆ

Trzej autorzy, moim zdaniem, najpełniej dają wyraz na początku XIII wieku nowemu systemowi zaświatów wynikającemu z narodzin czyśćca.

# LIST I KAZANIE INNOCENTEGO III

Pierwszy z nich to zresztą sam papież, Innocenty III (1198—1216). Godne uwagi jest, że biskup rzymski tak szybko zaakceptował nowe koncepcje. W liście do arcybiskupa Lyonu z 1202 roku papież używa ostrożnych sformułowań. Jeśli chodzi o wnioski płynące z augustyńskiego rozróżnienia (podjętego w*Decretum* Gracjana) między czterema kategoriami umarłych: zupełnie dobrymi, zupełnie złymi, średnio dobrymi i średnio złymi oraz o kwestię skuteczności wstawiennictw żywych czynionych za pośrednictwem Kościoła (w odniesieniu do zupełnie dobrych jako uczynki łaski, do zupełnie złych jako pocieszenie ze strony żywych, do średnio dobrych jako ekspiacja i do średnio złych jako przebłagania), zdaje się na rozeznanie prałata.[40] Jednakże już w kazaniu na dzień Wszystkich Świętych o dwóch serafinach, trzech armiach i pięciu miejscach, gdzie przebywają dusze zmarłych, jest dużo precyzyjniejszy.

Dwa serafiny są dwoma Testamentami. Trzy armie to Kościół triumfujący w niebie, Kościół wojujący na ziemi i Kościół, „który spoczywa w czyśćcu”. Pierwszy działa za pośrednictwem chwały, drugi — walki, trzeci — ognia. To właśnie o trzecim wspomina święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian. Jest także pięć miejsc, gdzie przebywają duchy ludzkie. Miejsce najwyższe służy najbardziej dobrym, miejsce najniższe

— najbardziej złym; miejsce pośrednie przeznaczone jest dla tych, którzy są zarazem i dobrzy, i źli; między miejscem najwyższym a środkowym znajduje się miejsce dla średnio dobrych; między miejscem środkowym a najniższym znajduje się miejsce dla średnio złych. Miejsce najwyższe to niebo, gdzie przebywają wybrańcy. Najniższe to piekło, domena potępionych. Miejsce środkowe to świat doczesny, gdzie żyją sprawiedliwi i grzesznicy. Między miejscem najwyższym i środkowym znajduje się raj (ziemski), gdzie żyją jeszcze Henoch i Eliasz, którzy kiedyś jednak umrą. Między miejscem środkowym i najniższym jest czyściec, gdzie podlegają karom ci, którzy nie okazali skruchy na ziemi lub umarli splamieni jakimś grzechem powszednim. Choć jest pięć miejsc, armie są tylko trzy. Ci, którzy przebywają w raju, należą wprawdzie do armii Bożej, lecz nie formują armii sami w sobie, gdyż jest ich tylko dwóch. Armia środkowa

dzisiaj wysławia armię, która triumfuje w niebie, nazajutrz zaś odwdzięcza się modlitwami dla tych, którzy są w czyśćcu. Innocenty III dodaje wtedy uwagę natury psychologicznej: „Któż nie wysławiałby z chęcią chwały niepodzielnej Trójcy widzianej już przez świętych, modląc się i nabywając zasług, które — jak wierzymy — także i nam pomogą znaleźć się pewnego dnia tam, gdzie są już oni? Któż z tych, co sami umrzeć muszą, nie oddałby się chętnie modlitwom do niepodzielnej Trójcy w intencji zmarłych, któż by dla innych nie czynił za życia tego, co — jak sam pragnie

— winno się dla niego czynić po jego śmierci?” I papież kończy swoją wypowiedź pochwałą dnia Wszystkich Świętych.[41]

Jest to tekst zdumiewający, gdzie kilkakrotnie przewija się słowo „czyściec” i gdzie Innocenty III daje mu w tradycyjnej, symbolicznej formie najpełniejszy, najjaśniejszy i najlepiej pomyślany wyraz, zamykając całą ludzkość, od narodzin do kresu czasów, w ramach doskonałego planu, którego ziemska część toczy się pod ścisłą kontrolą Kościoła. Kościół przybiera postać potrójną. Augustyn rozróżniał Kościół „pielgrzymujący” i Kościół „niebiański”, XII wiek narzucił nowe terminy Kościoła „wojującego” (wyrażenie wylansowane przez Piotra Comestora[42]) i Kościoła „triumfującego”. Innocenty III dodaje do tego jeszcze Kościół czyśćca, anonsując trzeci termin, który pod imieniem Kościoła „cierpiącego” uzupełni później ową triadę kościelną. Jest to triumf racjonalizacji systemu pięciu miejsc wyłożonego wcześniej przez Pseudo-Piotra Damianiego i Pseudo-Bernarda. Biskup rzymski zachwyca się pięknem tej uporządkowanej koncepcji: „Och! jakże ta obserwacja jest rozumna i zbawienna!”[43]

CZYŚCIEC I SPOWIEDŹ: TOMASZ Z CHOBHAM

Drugim tekstem jest wyciąg z *Summa confessorum* (Summy spowiedników) Anglika Tomasza z Chobham, wykształconego w Paryżu w kręgu Piotra Cantora. Będę miał jeszcze okazję powrócić do spowiedzi, do jej więzów z narodzinami czyśćca, do wpływu decyzji czwartego soboru laterańskiego (rok 1215), do podręczników dla spowiedników, które świadczą o gwałtownych zmianach w życiu duchowym, o nowych problemach w świadomości ludzi, o zwielokrotnieniu ich pytań co do świata ziemskiego i zaświatów oraz

0 wysiłkach czynionych przez Kościół, aby zachować kontrolę nad nowym społeczeństwem.

*Summa confessorum* Tomasza z Chobham została napisana na krótko przed czwartym soborem laterańskim i ukończona tuż po nim. O czyśćcu jest tam mowa w odniesieniu do mszy za zmarłych. „Mszę — powiada *Summa* — odprawia się za żywych i za zmarłych, ale za zmarłych podwójnie, gdyż sakramenty ołtarza dla żywych są wnoszeniem próśb: względem świętych są one aktami dziękczynienia, a względem tych, którzy cierpią w czyśćcu — wstawiennictwami. Ich skutkiem jest zaś odpuszczenie owym ostatnim kary.

1 właśnie dlatego hostię w ołtarzu dzieli się na trzy części, gdyż jedna część jest za świętych, druga zaś za tych do uświęcenia. Pierwsze z tych działań to akt dziękczynienia, drugi — to błaganie.”[44]

*Summa* odpowiada następnie na pytanie, czy msza za zmarłych wpływa jakoś na los potępionych w piekle; opiera się tu na rozdziale CX *Enchiridion* Augustyna mówiącym o „bardziej znośnym potępieniu”. Tomasz z Chobham przytacza opinię, wedle której przez „potępienie” należałoby rozumieć „karę czyśćca, gdyż nie można już nic zrobić dla potępionych w piekle”.[45]

Widzimy tu czyściec, o którym mówi się jako o czymś przyjętym, zaakceptowanym, a jest to czyściec zintegrowany zarówno z liturgią, jak i z dyscypliną pokutną. Więzi między żywymi i zmarłymi zacieśniają się.

STARE I NOWE SŁOWNICTWO ZAŚWIATÓW

Trzeba wreszcie przystosować do nowej geografii tamtego świata jego starą terminologię. Niektórzy zastanawiają się nad tym, co oznaczają w odniesieniu do czyśćca wyrażenia biblijne „paszcza lwa”, „ręka piekła”, „jezioro piekielne”, „miejsca ciemności”, „tartar”. W dziele powstałym około 1200 roku (wymienia się tam Piotra Cantora i Prepozyta) autor, którym jest być może Paganus zCorbeil, oświadcza, że w modlitwie „uwolnij ich dusze z paszczy lwa, ręki piekła, jeziora piekła”, pod owymi słowami należy rozumieć sam ogień czyśćcowy, zależnie od stopnia jego nasilenia.[46] Geoflroy z Poitiers, zmarły w 1231 roku, w swej *Summie* poda inne wyjaśnienie: „Lepiej byłoby rzec — pisze — że w czyśćcu są różne przybytki: jedne z nich zwie się mrocznymi miejscami ciemności, inne — ręką piekła, inne — paszczą lwa, inne — tartarem. I od tych właśnie kar dusze zmarłych winny zostać wyzwolone, o co prosi Kościół.”[47]

Oto więc z kolei miejsce czyśćcowe ulega podzieleniu. Słowa u Jana (14,2) „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele”, odnoszące się do całych

zaświatów, powiązano zatem z tą nową przestrzenią. Jesteśmy tu już świadkami, nie waham się rzec, parcelacji czyśćca.

Czyściec między Sycylią a Irlandią

Od wizji Drythelma do wizji Karola Grubego imaginacyjne podróże w zaświaty — uważane przez ludzi średniowiecza za „rzeczywiste", nawet jeśli przedstawiano je jako „sny" (*somni*) — są podróżami żywych, których ciało pozostaje na ziemi, a dusza powraca potem do niego. Wizje te występują w ciągu całego XII wieku, a ostatnia — *Czyściec świętego Patryka* — wyznaczy decydujący etap w narodzinach czyśćca, w podwójnej geografii: geografii ziemskiej i geografii zaświatów.

Ale widzimy także, jak zarysowuje się inny typ opowieści: w XIII wieku wchłoną one czyściec i zarazem szeroko go rozpowszechnią. Są to opowieści o zmarłych, którzy odbywają kary czyśćcowe i pojawiają się żywym, by prosić o wstawiennictwa lub uprzedzić ich o konieczności poprawy, jeśli sami chcą uniknąć takich kar. W istocie jest to podjęcie motywów z Księgi IV *Dialogów* Grzegorza Wielkiego; zjawy te nie przebywają jednak na ziemi, by oczyścić się z reszty swych przewinień, lecz by wyjątkowo móc pojawić się na krótko podczas snu.

WIZJE ZAKONNE: ZJAWY

Zjawy owe spotykamy głównie w środowisku zakonnym, w czym nie ma nic dziwnego, gdyż pisma Grzegorza Wielkiego — jego *Moralia,* ale także *Dialogi,* których druga księga „wylansowała" świętego Benedykta — stale czytuje się w klasztorach, a mnisi w owym czasie, gdy nie ufa się snom (te słowa Grzegorza Wielkiego powtórzy w XI wieku Piotr Damiani), to uprzywilejowani beneficjenci snów, wizji i zjaw, gdyż lepiej niż inni zdolni są opierać się diabelskim ułudom, jak czynił to święty Antoni, i bardziej zasługują na autentyczne oraz budujące posłania Boże.

W ten właśnie sposób Piotr Damiani z Rawenny, jedna z wielkich postaci włoskiego pustelnictwa, który około 1060 roku został kardynałem i bardzo dbał, aby pamiętano o zmarłych w czasie praktyk religijnych grup eremickich znanych jako „wspólnoty modlitewne"[1], przytacza w dziełku XXXIV, drugiej części *De dmersis appańtionibus et miraculis* (O różnych pojawieniach się i cudach), napisanym między 1063 i 1072 rokiem, dwa przypadki pojawienia się dusz przechodzących kary czyśćcowe.[2] Pierwsza historia wedle jego informatora, księdza Jana, zdarzyła się w Rzymie tuż przed jej zapisaniem. W noc święta Wniebowzięcia Marii Panny, gdy Rzymianie modlili się i śpiewali litanie w kościołach, pewna kobieta

znajdująca się w bazylice Santa Maria in Campitello „zobaczyła swą kumę, która nie żyła od około roku. W kościele tłoczyło się wszakże wielu ludzi, nie udało jej się do niej przemówić, postanowiła więc poczekać na nią i stanęła na rogu uliczki w taki sposób, aby nie przegapić jej wyjścia z bazyliki. Kiedy zaś tamta wyszła, zapytała ją natychmiast: «Czy nie jesteś moją kumą, Marozją, która nie żyje?...» Ta zaś odrzekła: «To ja.» «A jak udało ci się tu przyjść?» Marozja odparła: «Aż do dzisiaj pętały mnie więzy kary, która nie była lekka, gdyż jeszcze za młodu, ulegając porywom bezwstydnej lubieżności, dopuściłam się nieprzystojnych uczynków z dziewczynami w moim wieku i— niestety! — zapomniawszy

0 tym, nie poddałam się osądowi pokuty, choć wyspowiadałam się księdzu. Dzisiaj jednak rozliczne modlitwy królowej świata wyzwoliły mnie z miejsc kar *(de locis poenalibus*), a za jej sprawą oswobodził się też od mąk tłum ogromny, liczniejszy niż cała ludność Rzymu; odwiedzamy przeto miejsca święte poświęcone błogosławionej naszej pani, aby podziękować jej za tak wielką łaskawość.» A kiedy kuma powątpiewała w prawdziwość tej opowieści, Marozja dodała: «Aby jawna się stała prawdziwość tego, co powiedziałam, wiedz, że za rok, w dzień tego samego święta, sądzone ci jest umrzeć. Gdybyś zaś żyła dalej, co się nie stanie, będziesz mogła oskarżać mnie o kłamstwo.»

1 po tych słowach zniknęła jej z oczu. Owa druga niewiasta, przejęta przepowiednią swej śmierci, wiodła zaś odtąd żywot bardziej prawy. Po niecałym roku, w przeddzień tegoż święta, zachorowała i w dzień jego —. jak jej przepowiedziano — umarła. Godne jest pamięci, choć zarazem przerażające, że z przyczyny zapomnianych przewinień kobieta owa cierpiała męki aż do wstawiennictwa niepokalanej Matki Bożej.”

Opowieść ta zdumiewa swoim klimatem i sygnalizuje wkroczenie do miejsc czyśćcowych Maryi. Pod koniec XI wieku, gdy kult maryjny, który odniesie błyskawiczny sukces, zaczyna się rozwijać na Zachodzie, Najświętsza Panna utrwala się już jako główna orędowniczka zmarłych, wyzwalająca ich z przyszłego czyśćca.

Piotr Damiani mówi, że drugą budującą historię przekazał mu biskup Cumes Rainaud, który z kolei usłyszał ją od nieżyjącego już wtedy biskupa Humberta z Sainte-Ruffine. „Opowiadał on, że pewien śpiący wśród nocnej ciszy ksiądz, doznawszy wizji, usłyszał, jak wzywa go jego nieżyjący kum: «Przyjdź obejrzeć widowisko, które nie pozostawi cię obojętnym.» Kum zaprowadził go do bazyliki Sw. Cecylii, gdzie w atrium ksiądz zobaczył

świętą Agnieszkę, Agatę, samą świętą Cecylię i chór licznych świętych, promieniejących światłością dziewic. Przysposobiły one wspaniałe siedzisko powyżej otaczających go ludzi i oto Najświętsza Panna Maria wraz z Piotrem, Pawłem i Dawidem, otoczona jaśniejącym tłumem męczenników i świętych, zasiadła na przygotowanym dla niej miejscu. Podczas gdy w tym świętym zgromadzeniu panowała cisza i wszyscy z szacunkiem stali, jakaś biedaczka, odziana jednak w futrzaną szubę, padła do stóp niepokalanej Dziewicy i błagała ją, aby miała litość nad zmarłym patrycjuszem Janem. Ponieważ trzykrotnie powtórzyła swą modlitwę i nie otrzymała żadnej odpowiedzi, rzekła: «Wiedz, o pani moja, królowo świata, że jestem tą nieszczęśnicą, która leżała naga i wstrząsana dreszczami w atrium twej wielkiej bazyliki [Santa Maria Maggiore]. Gdy ów człek (patrycjusz Jan) ujrzał to, ulitował się nade mną i przykrył mnie tym oto futrem, którym był przyodziany.))

Wtedy błogosławiona Matka Boża odparła: «Człowieka, za którym się wstawiasz, obciąża wielka mnogość zbrodni. Miał on wszakże dwie dobre cechy: miłosierdzie względem biednych i pobożność oraz pokorę, jaką darzył miejsca święte. W istocie, często na własnych barkach dźwigał olej i polana, by w moim kościele mogło płonąć światło.» Inni święci poświadczyli, że to samo czynił w ich kościołach. Królowa świata wydała wówczas rozkaz, aby owego patrycjusza przywiedziono i postawiono pośrodku zgromadzenia. Tłum diabłów natychmiast przywlókł skrępowanego i skutego Jana.[3] Wtedy Nasza Pani rozkazała, aby został uwolniony i powiększył grono świętych [wybranych]. Więzy, z których go uwolniono, nakazała jednak zachować dla innego, żyjącego jeszcze człowieka.” Po ceremonii, którą odprawił święty Piotr w jego kościele, „ksiądz, który doznał tej wizji, przebudził się i sen się skończył”.

I w tej, i w poprzedniej historii miejsca kar i narzędzia tortur *(loca poenalia, lora poenalia)* są niewątpliwie przyszłym czyśćcem, ponieważ jasne jest, że z piekła się nie powraca. Ale te miejsca i kary mają charakter całkowicie piekielny, co podkreśla obecność diabłów, a nie aniołów.

W jednym ze swych listów Piotr Damiani przytacza kolejną historię o zjawie, którą opowiedział mu niejaki Marcin, bardzo religijny zakonnik z pustelni kamedułów. Otóż w klasztorze *ad Pinum,* blisko morza, żył mnich obarczony ciężkimi grzechami, na którego nałożono ciężką i długą pokutę. Poprosił on pewnego brata, swego przyjaciela, by ten pomógł mu dźwigać pokutne brzemię. Brat, którego życie było nieskazitelne, zgodził się, lecz

chociaż sądził, że ma przed sobą dużo czasu, aby spełnić swą obietnicę, umarł. Kilka dni po jego śmierci pojawił się we śnie pokutującemu mnichowi, który dopytywał się o jego dolę. Zmarły odrzekł, że z jego powodu doświadczył złego i ciężkiego losu, gdyż choć było wolny od własnych przewinień, obarczony został grzechami swego żywego jeszcze współtowarzysza. Prosił więc o pomoc brata i cały klasztor. Wszyscy mnisi uczynili zatem pokutę i zmarły pojawił się znowu; tym razem wyglądał pogodnie, a nawet szczęśliwie. Oświadczył, że dzięki ich modlitwom nie tylko skończyły się nagle jego męki, ale za sprawą Najwyższego znalazł się pośród wybranych. W ten sposób, jak konkluduje Piotr Damiani, „łaska boska poucza żywych za pośrednictwem umarłych”.[4]

Prawie w sto lat później opat Cluny Piotr Venerabilis w traktacie *De miracu- lis* (między 1145 i 1156 rokiem) przytacza „wizje, czyli objawienia zmarłych”, które zebrał i stara się wyjaśnić. Sądzi, że w jego czasach zjawy pojawiają się

0 wiele częściej, a to, co obwieszczają, sprawdza się. Tak przynajmniej słyszał od wielu godnych wiary osób.[5]

Pośród owych zjaw, które przerażają i intrygują, jest pewien zmarły rycerz, który pojawia się księdzu Stefanowi, aby prosić go o odkupienie dwóch złych uczynków, których zapomniał wyznać na spowiedzi, później zaś powraca raz jeszcze, aby podziękować mu za wyzwolenie go w ten sposób od mąk, jakich doświadczał.[6] Piotr Venerabilis, wierny czytelnik Grzegorza Wielkiego, nie stara się lokalizować miejsca oczyszczenia z grzechów po śmierci gdzie indziej, niż czynił to Grzegorz. Pewien zmarły powraca, by dopełnić pokuty w tych samych miejscach, gdzie grzeszył, podczas gdy inny, obarczony cięższymi przewinieniami, jest w piekle.[7]

Gdy pod koniec stulecia czyściec zaistnieje, wizje owe, zwłaszcza w środowisku cysterskim, odwoływać się będą do nowego miejsca zaświatów: nie ma w tym nic dziwnego, zważywszy udział Citeaux w narodzinach czyśćca.

1 tak pewien rękopis cysterski, jeden z pierwszych zbiorów tych budujących historyjek (*exempla),* których rozkwit wkrótce nastąpi, przytacza pewną liczbę wizji dotyczących kar ponoszonych przez dusze po śmierci. Po wizji świętego Fursy zaczerpniętej z *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Bedy „wizja mnicha” relacjonuje męki pewnego rycerza, zbytnio za życia rozmiłowanego w ptakach łowieckich. Przez dziesięć lat po śmierci przechodził on straszliwe męki: na swej pięści nosił myszołowa,

który bezustannie rozszarpywał ją dziobem i pazurami, mimo że — jak się wydawało — rycerz wiódł przedtem bardzo cnotliwe życie. Najcięższe kary wymierzane są jednak w czyśćcu *(in purgatorio)* za występki, które my osądzamy z pobłażliwością. Nasz mnich widzi więc zmarłych, którzy za życia używali ziół i jagód nie jako lekarstwa, ale jako narkotyków i afrodyzjaków, skazanych na bezustanne obracanie w ustach rozżarzonych węgli; inni, którzy zbyt często się śmiali, odbierają chłostę za ów zły nawyk; inni znowu nieumiarkowane gadulstwo przypłacają znoszeniem nieustannego policzkowania; tych, którzy zawinili wskutek obscenicznych gestów, pętają ogniste więzy itp.[8] Nawet święci za pewne pozornie lekkie przewinienia muszą przez krótki

czas przebywać w czyśćcu. Jednym z pierwszych, których nowe wierzenie skazuje na męki czyśćcowe, jest wielki święty cysterski, sam święty Bernard, który, jak pamiętamy, musiał spędzić tam pewien czas za niewiarę w Niepokalane Poczęcie.[9]

CZTERY ZAKONNE PODRÓŻE NA TAMTEN ŚWIAT

Z dwunastowiecznych opowieści o podróżach w zaświaty zacytuję tu cztery, które wydają mi się najważniejsze: pierwszą, ponieważ chodzi w niej o wizję kobiety świeckiej i o bardzo osobiste doświadczenie: jest to sen matki Guilberta z Nogent; drugą i trzecią — wizję Alberyka od Siedmiu Braci oraz wizję Tnugdala — dlatego, że w przeddzień narodzin czyśćca zawierają najwięcej dotyczących go szczegółów, a ich autorzy żyli w krainach, gdzie wyobrażenia na temat zaświatów były szczególnie żywe, w południowych Włoszech i Irlandii. Wreszcie czwarta — *Czyściec świętego Patryka* — znalazła się tu dlatego, że jest swego rodzaju literacką „metryką urodzenia” czyśćca. Wizje te mogą być interesujące w związku z naszym zagadnieniem, gdyż dzięki nim możemy dostrzec, jak w bardzo tradycyjnym gatunku poczyna się zarysowywać, początkowo mętnie, a potem coraz wyraźniej, choć jeszcze nie całkiem precyzyjnie, odrębne terytorium czyśćca w zaświatach. Pozwalają one docenić udział wyobraźni zakonnej w kształtowaniu się lokalizacji czyśćca.

Oto wizja jego matki w relacji Guilberta z Nogent:

„Pewnej letniej nocy, w niedzielę po jutrzni, gdy położyła się na bardzo wąskiej ławie i wkrótce zasnęła, uczuła, choć nie w pełni straciła świadomość, ze dusza opuściła jej ciało. Najpierw czuła się jakby prowadzoną wzdłuż jakiejś galerii, a u jej końca poczęła zbliżać się do wylotu studni. Gdy znalazła się tuż przy nim, jacyś ludzie o wyglądzie

widm i włosach rojących się od robactwa wychynęli nagle z jej głębi. Wyciągali oni ku niej ręce, chcąc ją schwycić i wciągnąć do środka. Wówczas gdzieś z tyłu za nią rozległ się głos kobiecy, przerażony ich napaścią, a wołał on: «Nie dotykajcie mnie.» Obrona ta sprawiła, iż widma zniknęły w studni. Zapomniałem rzec, że gdy niewiasta owa szła portykiem i czuła, iż oddala się od stanu ludzkiego, prosiła Boga tylko o jedno: aby pozwolił jej powrócić do swego ciała. Uwolniona od napaści mieszkańców studni, stanęła nad jej brzegiem i nagle ujrzała przy sobie mojego ojca, pod postacią, jaką miał za młodu. Przypatrzyła mu się uważnie i kilka razy spytała, czy jest Ewerardem (gdyż takie było jego imię), lecz on jej zaprzeczył.

Nic dziwnego, że duch nie dozwolił zwać się imieniem, które nosił, kiedy był jeszcze człowiekiem, albowiem to, co duchowe, można wyrazić jedynie słowami przynależnymi mądrości ducha (1 Kor 2, 12—15). Wiara, iż duchy rozpoznają się po swych ziemskich imionach, jest śmiechu warta, wtedy bowiem na tamtym świecie można by znać tylko własnych krewnych. Duchy zaś nie potrzebują żadnych imion, gdyż każde ich widzenie lub raczej doznanie tego widzenia jest natury wewnętrznej.

Choć przeczył on własnemu mianu, niewiasta owa, przekonana, że to właśnie on, zapytała go, gdzie teraz przebywa. On zaś dał do zrozumienia, że chodzi o miejsce położone niedaleko. Zapytała go zatem, jak mu się wiedzie. Obnażył on wtedy ramiona oraz bok i ukazał widniejące na nich rany, tak liczne i rozległe, iż widok ów przejmował do głębi lękiem i zgrozą. Stała zaś przy nim zjawa jakaś dziecięca i wydawała krzyki tak donośne, iż nawet sam jej widok przyczyniał dotkliwej udręki. Matka rzekła wtedy do niego: «Jakże, o panie, możesz znosić jęki tego dziecka?» «Czy chcę, czy nie chcę — odparł — muszę je znosić!» A oto znaczenie płaczu tego dziecka, jak też ran na ramionach i boku. Kiedy mój ojciec był bardzo młody, poniechał dozwolonego związku z moją matką wskutek czarów i podszeptów złych doradców, którzy wykorzystując jego niedoświadczenie, przewrotnie nakłonili go do cielesnego obcowania z innymi kobietami. Prostoduszny młodzieniec posłuchał ich namów iw godnym pożałowania związku z jakąś wszeteczną niewiastą spłodził martwo urodzone dziecię, które nie zaznało chrztu. Rana na jego boku oznaczała wiarołomstwo, a jęki tego nieznośnego głosu świadczyły o potępieniu dziecka poczętego w grzechu...

Moja matka zapytała wtedy, czy modlitwy, jałmużny i msze zdołały mu pomóc (gdyż wiedział, że czyniła je często w jego intencji). Odparł, że tak, i dodał: «Żyje jednak pośród was niejaka Lutgarda.» Moja matka pojęła, czemu o niej wspomniał i że winna ją zapytać, jakie zachowała o nim wspomnienie. Owa Lutgarda była kobietą prostego ducha, która żyła tylko dla Boga i zgoła nie hołdowała obyczajom tego wieku.

Gdy rozmowa z moim ojcem dobiegła końca, matka spojrzała ku studni, nad którą widniało jakieś malowidło. Ujrzała na nim Renauda, rycerza cieszącego się wśród jego towarzyszy wielką sławą. Tego samego dnia, którym była, jak już rzekłem, niedziela, owego Renauda zdradziecko zabili jego właśni krewni, a stało się to w Beauvais, po posiłku. Na malowidle rycerz klęczał ze schyloną głową i wydętymi policzkami, gdyż chciał rozniecić ogień. Wizja ta pojawiła się nad ranem, Renaud zaś skonał w południe, pchnięty w ów ogień, który sam rozpalał.

Matka moja zobaczyła także na tym samym malowidle, iż w morderstwie pomagał (umarł jednak o wiele później) mój brat, który straszliwie przeklinał w imię ciała i krwi Bożej, co oznacza, iż bezczeszcząc imię Boże i jego tajemnice święte zasłużył na to, by znaleźć się w miejscach kary *(hos mereretur et poenarum locos et poerias).*

W tejże wizji ujrzała ona jeszcze starą kobietę, która żyła z nią niedługo po jej nawróceniu. Wskazywała ona liczne rany na swym ciele doznane wskutek męczarni, ale wcale się nie broniła przed pragnieniem próżnej chwały. Matka zobaczyła ją w postaci cienia unoszonego przez dwa duchy, zupełnie czarne. Gdy owa stara kobieta żyła i mieszkała jeszcze wraz z nią, obydwie wiodły razu pewnego rozmowę o tym, co stanie się z ich duszami, gdy śmierć je zabierze. Obiecały sobie wtedy nawzajem, iż ta, która umrze pierwsza, pojawi się, jeśli Bóg jej pozwoli, tej, która zostanie przy życiu, i powie, jaki los jej przypadł, dobry czy zły... Stara kobieta w chwili śmierci ujrzała w wizji, jak — pozbawiona już ciała — kieruje się wraz z innymi jej podobnymi ku świątyni i, jak się zdaje, dźwiga na barkach krzyż. Kiedy dotarła do świątyni, nie pozwolono jej jednak tam wejść i drzwi się przed nią zamknęły. Już po śmierci pojawiła się zaś, zionąc nieznośnym odorem, innej osobie, której żywo dziękowała za uwolnienie jej od tego smrodu i bólu dzięki czynionym przez ową osobę modłom. W chwili śmierci zobaczyła u stóp swego łoża straszliwego demona o wielkich, czarnych oczach. Zaklęła go na boskie sakramenty, ten zaś wycofał się w wielkim

pomieszaniu i nic od niej nie żądał; tym to straszliwym zaklęciem zmusiła go do ucieczki.”

Przekonana o prawdziwości swej wizji, porównując to, co zobaczyła, z tym, co było jej wiadome, matka Guilberta postanowiła poświęcić się całkowicie niesieniu pomocy swemu małżonkowi. Zrozumiała bowiem, że dane jej było widzieć miejsca kary w piekłach *(poenales locos apud infemos*), gdzie znalazł się rycerz, którego ujrzała w wizji tuż przed jego śmiercią.

Adoptowała potem osierocone dziecko, którego krzyk i płacz w nocy męczyły dotkliwie i ją, i jej służebne. Wytrzymywała to jednak dzielnie mimo wysiłków diabła, który uczynił owe jęki dziecięce nieznośnymi, i próśb jej otoczenia, które żądało, aby oddaliła dzieciątko. Wiedziała bowiem, że jej cierpienia oczyszczają jej męża z tych, które widziała w swej wizji.

Pominiemy tu, choć nie bez pewnego żalu, problemy relacji rodzinnych i osobistych, dygresję dotyczącą imienia — tego emblematu ludzi średniowiecza — oraz zagadnienie połączenia w jednej opowieści kilku motywów, zwykle traktowanych odrębnie: wizji miejsc kary w zaświatach i umowy zawartej między dwoma żywymi jeszcze kobietami polegającej na tym, że, która pierwsza umrze, powróci, aby opowiedzieć o swych doświadczeniach pozostałej przy życiu, motyw dziecka, którego płacz przeszkadza spać[12], a wreszcie klimat oniryczny, klimat koszmaru, bardzo „modernistyczny” nastrój tego opowiadania. Zauważmy elementy, które odnajdziemy w relacjach z podróży lub pobytu w czyśćcu i które stanowić będą część czyśćcowego „systemu”.

Przede wszystkim jest to infernalny charakter miejsca, gdzie znajduje się ojciec Guilberta, a gdzie jego matka o mało co nie została w trakcie swej wizji wciągnięta. Chodzi o miejsce położone koło studni (w innej wizji o świątynię), skąd wydostają się istoty o wyglądzie diabolicznym, czarne diabły[13], odrażające monstra o włosach pełnych robactwa, potwory o ogromnych czarnych oczach, świat, gdzie zmysły wzroku, słuchu i węchu doświadczają straszliwych wizji, nieznośnych hałasów i dotkliwego smrodu w połączeniu z cierpieniem fizycznym. To świat mąk i wszechświat kar, pośród których główną rolę odgrywa ogień, świat duchów pozbawionych imienia, lecz pokutujących pośród męczarni cielesnych. Świat cierpień, z których żywi mogą wyrwać bliskich im zmarłych dzięki modlitwie, jałmużnie i mszy w myśl tradycyjnej teorii wstawiennictw, a także dzieląc z

nimi dotkliwe próby, których natura wiąże się z naturą popełnionego grzechu. Nade wszystko dominują tu dwie cechy: afirmacja, poszukiwanie miejsca słabo jeszcze wyróżnionego z ogółu piekieł (plac, studnia, świątynia, miejsca kar —*poenarum locos, poenales locos;* wizjonerka pyta bowiem widmo swego męża, *ubi commaneret,* gdzie przebywa) oraz głęboka, solidarna więź między żywymi i umarłymi, która jest przede wszystkim więzią rodzinną. Chodzi zarówno o rodzinę cielesną (zwłaszcza zaś parę małżeńską, w tym czasie, gdy Kościół kładzie wielki nacisk na słowa Pawła, wedle których mąż i żona są jednym i tym samym ciałem), a także rodzinę duchową czy też wspólnotę taką jak ta, którą tworzy niewiasta nawrócona ze starą kobietą, służącą jej wcześniej pomocą co do nawrócenia. Wreszcie — i jest to punkt węzłowy systemu — wspólna ekspiacja za grzechy czyniona za pośrednictwem kar, które są zarazem i karą, i oczyszczeniem. Te cierpienia oczyszczają z cierpień człowieka (*molestias istas molesńamm homi- nts... purgatrices).*

Dwie kolejne wizje, Alberyka i Tnugdala, są bardziej literackie, bardziej tradycyjne w charakterze, lecz odznaczają się imponującą siłą wyobraźni.

*2.* NA MONTE CASSINO: ALBERYK OD SIEDMIU BRACI

Alberyk od Siedmiu Braci, urodzony około 1100 roku, doznał wizji jako dziesięcioletnie dziecko podczas choroby, kiedy to przez dziewięć dni i nocy leżał nieprzytomny. Gdy wstąpił do sławnego klasztoru benedyktynów na Monte Cassino za czasów opata Gerarda (1111—1123), opowiedział swą wizję mnichowi Gwidonowi, który ją potem spisał. Jednakże opowieść jego, przechodząc z ręki do ręki i z ust do ucha, uległa wypaczeniu, tak że opat Senioretto (1127—1137) poradził Alberykowi napisać ją ponownie przy pomocy Piotra Diakona. Tę właśnie opowieść przytaczamy.[14] Nosi ona znamię wizji, które były znane na Monte Cassino — *Pasji Perpetui i Felicyty, Wizji Wettiego, Wizji świętego Fursy, Żywota świętego Brandana.* Dopatrywano się w niej również wpływów muzułmańskich, które jednak mogły na nią oddziałać tylko w stopniu ograniczonym, gdyż eschatologia islamu rezerwuje piekło dla niewiernych oraz wyznawców politeizmu i, jak się wydaje, wcale nie zna pojęcia czyśćca.[15]

Święty Piotr oraz dwaj aniołowie, Emanuel i Eligiusz, pojawiają się młodemu Alberykowi uniesionemu w przestworza przez białą gołębicę i prowadzą go do miejsc kary oraz do piekła (*loca penarum et infeń),* aby mu je pokazać.

Wizja ta jest przeraźliwie długa.[16] Mogę więc przytoczyć ją jedynie w streszczeniu, lecz pozostając możliwie jak najbliżej tekstu oryginalnego, aby dochować wierności jego obrazowaniu, które trzeba będzie przyswoić naszemu światu wyobraźni, zachowując sugestywne wrażenie peregrynacji, jakie, pomimo „pilotażu" świętego Piotra, emanuje z podróży mnicha. Ta chaotyczna podróż pozwoli lepiej docenić porządek, wewnątrz którego pojawi się wkrótce czyściec.

Alberyk widzi najpierw miejsce, gdzie płoną ogniste kule i unoszą się gorejące opary; tam oczyszczeniu podlegają dusze małych dzieci zmarłych w pierwszym roku życia. Ich kary są lekkie, gdyż z braku czasu nie mogły one wiele nagrzeszyć. Krzywa grzechów odzwierciedla bowiem w gruncie rzeczy bieg życia. Wzrasta ona, kumulując liczne grzechy, wraz z młodością i wiekiem dojrzałym, potem zaś opada w latach starości. Czas spędzony w owych miejscach oczyszczenia jest proporcjonalny do liczby grzechów, a więc zależy od wieku, w jakim zmarli grzesznicy, którzy doświadczają kar. Dzieci liczące sobie jeden rok życia pozostają tam przez siedem dni, dzieci dwuletnie — przez czternaście i tak dalej (Alberyk nie precyzuje tego dokładniej, gdyż kontynuacja proporcjonalnej progresji stwarzałaby bez wątpienia delikatne problemy).

Potem widzi zlodowaciałą dolinę, gdzie torturuje się cudzołożników, kazirodców oraz innych lubieżników i rozpustników. Po niej następuje inna dolina pełna ciernistych krzewów, gdzie zawieszone za sutki kobiety, które odmówiły karmienia piersią własnych dzieci, poją swym mlekiem węże,

i gdzie płoną rozpustnice zawieszone z kolei za włosy. Dalej stoi żelazna drabina o ognistych stopniach, u stóp której znajduje się basen pełen wrzącej smoły: wchodzą po niej i schodzą mężczyźni, którzy współżyli z żonami w dniach, kiedy tego czynić nie wolno, a więc w niedziele i święta. Potem z kolei widzimy piec o siarczanych płomieniach, gdzie prażą się w ogniu panowie, którzy traktowali swych poddanych jak tyrani, i kobiety winne dzieciobójstwa lub spędzania płodu. Po piecu oczom wędrowca jawi się jezioro ognia koloru krwi. Wtrąca się tam morderców, którzy przed śmiercią nie okazali skruchy; zanim jednak doświadczą tej kary, przez trzy lata muszą nosić na szyi wizerunek ofiary. Z jeziorem sąsiaduje ogromny basen pełen roztopionego spiżu, cyny, ołowiu, siarki i wrzącej żywicy; płoną tam, od trzech do osiemdziesięciu lat, biskupi, patroni i opiekunowie kościołów, którzy śmieli powierzyć pełnienie w nich służby Bożej kapłanom wiarołomnym, rozpustnym lub ekskomunikowanym.

Alberyk zostaje później zaprowadzony w pobliże piekła, czyli studni pełnej straszliwych ciemności, skąd wydobywa się nieznośny fetor, jak też krzyki i jęki. Koło piekła czyha na uwięzi ogromny smok, którego ognista paszcza pochłania mnóstwo dusz podobnych do muszek. Gęsty mrok nie pozwala dostrzec, czy dusze te nikną w ciemnościach, czy też trafiają do piekła. Przewodnicy mówią Alberykowi, że tam właśnie znajdują się Judasz, Annasz, Kajfasz, Herod i grzesznicy skazani bez sądu.

W innej dolinie za świętokradztwo płonie się w jeziorze ognistym, a za symonię — w studni, skąd płomienie na przemian to strzelają w górę, to znów nikną w jej wnętrzu. W innym straszliwym miejscu, mrocznym i cuchnącym, pełnym buzującego ognia, węży, smoków, przeraźliwych krzyków i straszliwych jęków, podlegają oczyszczeniu dusze tych, którzy porzucili stan kapłański lub klasztor, nie okazali skruchy, popełnili krzywoprzysięstwo, dopuścili się rozpusty lub świętokradztwa, złożyli fałszywe świadectwo oraz popełnili różne inne zbrodnie. Oczyszczają się tam proporcjonalnie do ich grzechów, podobnie jak złoto, ołów, cyna lub inne metale oczyszczają się w ogniu z domieszek, wedle słów świętego Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian.

W wielkim czarnym jeziorze pełnym siarczanych odmętów, węży i smoków diabły biczują okowami usta, twarze i głowy całej rzeszy fałszywych świadków. Nieopodal dwa diabły pod postacią psa i lwa zioną palącym oddechem; na wszelkie sposoby nęka on te dusze, które znajdą się w jego zasięgu.

Następnie nadchodzi wielki ptak, niosąc starego, małego mnicha na swych skrzydłach i zrzuca go w mroczną studnię piekła, gdzie natychmiast osaczają go diabły, ptak jednakże powraca, by im go wyrwać.

W tym momencie święty Piotr oznajmia Alberykowi, że pozostawia go samego z dwoma aniołami: zakonnik drętwieje ze strachu, gdyż natychmiast rzuca się na niego straszliwy diabeł, chcąc go strącić w głąb piekła, lecz święty Piotr powraca, uwalnia Alberyka i przenosi go w miejsce rajskie.

Przed przejściem do opisu raju Alberyk wspomina jeszcze pokrótce o tym, co wcześniej zobaczył w miejscach kary.

Zobaczył zaś nagie ciała złodziei i rabusiów spętane tak mocno, że nie mogli nawet drgnąć, ognistymi łańcuchami przywiązanymi im do szyj, rąk i stóp. Widział też wielką rzekę ognistą wypływającą z piekła i przerzucony ponad nią żelazny most, który rozszerzał się, kiedy po nim łatwo i szybko

przechodziły dusze sprawiedliwych, zwężał się zaś do szerokości nitki, skoro tylko próbowali go przebyć grzesznicy, którzy spadali do rzeki i pozostawali tam aż do czasu, gdy — oczyszczeni i ugotowani jak mięsiwo — mogli wreszcie przekroczyć most. Święty Piotr objaśnił mu, że ową rzekę i most zwano czyśćcowymi.[17]

Święty Piotr mówi następnie Alberykowi, że człowiek nie powinien nigdy tracić nadziei, bez względu na to, jak straszne byłyby jego zbrodnie, gdyż wszystko można odpokutować, jeśli tylko okaże się skruchę. Wreszcie apostoł pokazuje Alberykowi pole tak ogromne, że trzeba trzech dni i trzech nocy, aby je przejść, tak gęsto porośnięte cierniami, że nie ma tam nawet skrawka wolnej przestrzeni, gdzie można by stąpnąć. Na tym polu diabeł dosiada gigantycznego smoka niczym rycerz konia, trzymając w ręce wielkiego węża. Diabeł ów ściga każdą duszę, która zapuści się na cierniste pole, i siecze ją wężem. Kiedy dusza ucieka przed nim dostatecznie długo, by osiągnąć uwolnienie od grzechów, jej bieg staje się lekki i może mu umknąć.

Z miejsc czyśćcowych Alberyk przechodzi do miejsc o pogodniejszym charakterze.

Dusze, które stały się godne dostępu do *refrigerium*, krążą po łące pełne wszelkiej radości, pośród woni lilii i róż. Pośrodku tej łąki znajduje się raj, gdzie dusze te pójdą dopiero po Sądzie Ostatecznym, z wyjątkiem aniołów i świętych, którzy bez sądu idą wprost do szóstego nieba. Największej chwały ze świętych, którzy się tam znajdują, zażywa święty Benedykt, a największą chwałą ze wszystkich, którzy znajdują się na łące, cieszą się mnisi. Przewodnicy Alberyka wysławiają mnichów i zarazem opisują program życia, który obowiązani są oni pędzić, aby na tę chwałę zasłużyć. Muszą zawsze miłować Boga i bliźniego swego, ale program ów jest przede wszystkim negatywny: trzeba znosić zniewagi i prześladowania, dawać odpór pokusom diabelskim, ciężko pracować, nie pragnąc bogactwa, wystrzegać się nałogów, żyć w bojaźni bożej. Potem święty Piotr, po zaznaczeniu, że trzema najbardziej niebezpiecznymi grzechami są łakomstwo *(gula),* chciwość *(cupidas)* i pycha *(superbia),* pozwala Alberykowi zwiedzić siedem stref niebios, lecz ten powie o nich bardzo niewiele; szerzej wspomni tylko o szóstej z nich, przybytku aniołów, archaniołów i świętych; tam również znajduje się tron Boży. Gołębica prowadzi go następnie do miejsca otoczonego wielkim murem; Alberyk może

1. Królestwo Niebieskie: w górnej partii anioły składają hołd Chrystusowi w postaci Baranka,
w dolnej szeregi świętych i męczenników śpiewają na chwałę Pana

6. Góra czyśćcowa

7. Kościół pielgrzymkowy na Station Island (Lough Derg, Irlandia) związany z wierzeniami
dotyczącymi czyśćca św. Patryka

wprawdzie dostrzec, co znajduje się wewnątrz, ale nie wolno mu, jak każdemu zresztą człowiekowi, wyjawić tego, co zobaczył.[18]

Nie będziemy się tu rozwodzić nad mozaiką źródeł literackich, które tę opowieść inspirują, i ożywiającym ją patriotyzmem benedyktyńskim. Ma ona ograniczone znaczenie w odniesieniu do genezy czyśćca, nie można jej jednak pominąć, niezależnie od jej ograniczeń i przemilczeń.

Z pewnością jest ona krańcowo chaotyczna, przez co jeszcze bardziej gmatwa i tak już zawiłą geografię tamtego świata. Alberyk daleki jest od koncepcji trzeciego królestwa zaświatów. Jego zaświaty są zadziwiająco poprzegradzane i przechodzi się tam, wedle upodobania świętego Piotra, od miejsc kary do studni piekła lub do raju, czy też nawet w regiony ziemskie. Ale znaczenie „miejsc kary", skąd podąża się w końcu ku zbawieniu, jest niemałe. W przybliżeniu (gdyż plątanina opowieści jest wielka) można uznać, że z pięćdziesięciu rozdziałów szesnaście poświęcono temu, co będzie później czyśćcem, dwanaście przyporządkowano rajowi i sąsiadującym z nim miejscom, a jeden dotyczy piekła właściwego.

O „teorii" miejsc czyśćcowych wizja praktycznie milczy lub co najwyżej operuje dość ogólnikową teologią. Wprawdzie wszystkie grzechy do nich wiodą, ale też wszystkie z nich można tam odpokutować. Ostentacyjnie podkreśla się rolę skruchy, lecz nigdzie nie ma odniesienia do skruchy ziemskiej i tej formy ekspiacji w miejscach kary. Brak tu rozróżnienia między grzechami ciężkimi i lekkimi (ostra granica między grzechami śmiertelnymi i powszednimi jeszcze nie istnieje), a *scelera,* zbrodnie, które wedle świętego Augustyna prowadzą prosto do piekła, wydają się tutaj wyraźnie przeważać, jeśli chodzi o pokutę wymierzaną w karach tymczasowych, choć o charakterze infernalnym. Wreszcie nie przechodzi się po odbyciu pokuty bezpośrednio do raju, lecz do czegoś w rodzaju jego przedsionka usytuowanego w rajskim westybulu: jest to owa łąka szczęścia.

Jednakże oczyszczenie *post mortem* zajmuje tu bardzo wiele miejsca, a w odniesieniu do rzeki i mostu Alberyk operuje terminem *czyśćcowy* w taki

sposób, że epitet wydaje się bardzo bliski rzeczownikowi i jeśli nawet nie łączy się zbyt harmonijnie z symbolizmem liczbowym, to tendencja ta wyraźnie zaznacza się w „księgowości zaświatów” i w stosunku proporcji pomiędzy grzechem popełnionym na ziemi a czasem jego odpokutowania na tamtym świecie.

Krótko mówiąc, mamy wrażenie, że autor (lub autorzy) tej wizji wywodził się z archaicznego środowiska monastycznego, które wskutek swej tradycyjnej kultury — włączywszy w to stare pojęcie *refrigeńum* — nie zdołało dokonać uporządkowania różnych tendencji na korzyść koncepcji zaświatów oczyszczenia, której presji ulegało.

To samo wrażenie odnosimy na przeciwległym pod względem geograficznym biegunie monastycyzmu benedyktyńskiego, gdy stykamy się z irlandzką wizją Tnugdala.[19]

3. W IRLANDII: ZAŚWIATY BEZ CZYŚĆCA — WIZJA TNUGDALA

Zaświaty Tnugdala — jego podróż nie zawiera epizodu ziemskiego — są nieco mniej uporządkowane niż zaświaty Alberyka.

Jako przyszły mnich z Monte Cassino, Tnugdal przemierza najpierw te miejsca, gdzie podlegają mękom różne kategorie grzeszników: mordercy, zdrajcy, skąpcy, złodzieje, rabusie, żarłocy, rozpustnicy. Miejsca, gdzie podlegają karom, są wyjątkowej wielkości: przepastne doliny, bardzo wysoka góra, rozległe jezioro, ogromny dom. Góra doczeka się, u Dantego, szczególnego powodzenia. Dusze nęka na przemian żar i lodowate zimno, panują tam ciemności i smród, a grozy dopełniają potworne bestie. Jedna z nich siedzi na pokrytym lodem jeziorze i miażdży w ognistej paszczęce dusze, które trawi, potem zaś wypluwa (stary motyw indoeuropejski); dusze te w swym ponownym wcieleniu mają bardzo szpiczaste dzioby, którymi rozszarpują własne ciało. Ofiarami owej bestii padają rozpustnicy, zwłaszcza zaś rozpustnicy klasztorni. W scenach przywodzących na myśl ryciny Piranesiego Tnugdal ogląda dusze żarłoków piekące się niby chleby w ogromnym piecu i dusze wielokrotnych grzeszników, które w dolinie pełnej hałaśliwych kuźni torturuje kowal zwany Wulkanem. W ten sposób ulega waloryzacji, obok specyfiki grzechów i występków, pojęcie liczby grzechów, a — znak czasów w tym XII wieku, zafascynowanym wymiarem sprawiedliwości — anioł mówi z naciskiem przerażonemu Tnugdalowi, że Bóg jest mimo wszystko miłosierny, zwłaszcza zaś sprawiedliwy. „Tutaj — jak powiada — każdy cierpi proporcjonalnie do swych zasług, wedle wyroku sprawiedliwości.”

Następnie Tnugdal zstępuje wzdłuż stromego urwiska ku piekłu niższemu, które daje o sobie znać grozą, zimnem, smrodem i ciemnościami nieporównanie większymi niż wszystko to, czego doświadczył dotychczas. Wreszcie widzi dół prostokątny jak cysterna, skąd bucha smolisty i cuchnący płomień pełen diabłów oraz dusz w postaci iskier, które wzlatują w górę, ulegają unicestwieniu i nikną na powrót w mroku. Tnugdal dociera do samej bramy piekła i ma przywilej — jako żywy — widzieć to, czego pogrążeni w ciemnościach potępieni już nie dostrzegają, podobnie jak nie dostrzegają jego osoby. Udaje mu się zobaczyć samego księcia ciemności, bestię większą niż wszystkie, które widział już wcześniej.

Potem smród i ciemności znikają, a Tnugdal i jego anioł spostrzegają u stóp wielkiego muru mnóstwo pogrążonych w smutku mężczyzn i kobiet stojących na deszczu i wietrze. Anioł wyjaśnia Tnugdalowi, że są to ludzie niezupełnie źli, którzy próbowali wprawdzie żyć godnie, ale nie rozdali biednym dóbr doczesnych, muszą więc czekać przez kilka lat na deszczu, póki nie zostaną zaprowadzeni na miejsce dobrego spoczynku *{requies bona)*. Po przejściu bramy w murze Tnugdal i jego towarzysz wchodzą nagle na piękne, wonne błonia, pełne kwiatów, świetlane i miłe, gdzie radośnie igra mnóstwo mężczyzn i kobiet. Są to niezupełnie dobrzy, którzy zasłużyli na wybawienie z mąk piekła, ale jeszcze nie dołączyli do zastępu świętych. Pośrodku łąki bije źródło wiecznej młodości, a woda z niego daje życie wieczne.

Tutaj mamy do czynienia z osobliwym motywem królów irlandzkich — legendarnych, ale oczywiście uważanych przez Tnugdala za historycznych — którzy jako źli okazali skruchę lub jako dobrzy mimo wszystko popełnili przewiny. Znajdują się oni w trakcie pokuty lub u jej końca. Tak jak patriotyzm benedyktyński inspirował wizję Alberyka, tutaj pojawia się „nacjonalizm” irlandzki. Mamy tu także tradycję przestrogi dla królów, polityczne wykorzystanie zaświatów, które już spotkaliśmy w wizji Karola Grubego. Istnienie miejsca czyśćcowego (samo słowo nie pojawia się tu) pozwala na umiarkowaną krytykę monarchii, zarazem szanowanej i karconej.

Oto więc królowie Domachus i Conchober, bardzo okrutni i zaciekle wrodzy wobec siebie, na powrót stali się łagodni, przyjacielscy i okazali skruchę przed śmiercią. Czy trzeba widzieć w tym nawoływanie do jedności klanów irlandzkich? Oto król Cormachus (Cormack) siedzi na tronie w bardzo pięknym domu o złotych i srebrnych ścianach, bez drzwi

ani okien, gdzie można wejść całkiem swobodnie. Usługują mu biedacy i pielgrzymi, którym rozdał swe dobra za życia. Ale wkrótce dom mrocznieje, wszyscy jego mieszkańcy stają się smutni, król płacze, wstaje i wychodzi. Wszystkie dusze wznoszą ręce do nieba i błagają Boga: „Miej litość nad twym sługą", gdyż oto król pogrąża się w ogniu aż do pępka, a górną część ciała okrywa mu włosiennica. Anioł wyjaśnia: każdego dnia król cierpi przez trzy godziny i odpoczywa przez dwadzieścia jeden godzin. Ciało jego cierpi w dolnej części aż do pępka, ponieważ był rozpustny, a w górnej części dlatego, że kiedyś zabił pewnego hrabiego w obecności świętego Patryka i popełnił krzywoprzysięstwo. Wszystkie inne jego grzechy zostały mu odpuszczone.

W końcu Tnugdal i anioł docierają do raju, złożonego z trzech miejsc okolonych murami. Srebrny mur otacza przybytek dobrych małżonków, złoty mur — przybytek męczenników i ludzi czystych, mnichów i mniszek, obrońców i budowniczych kościołów, zaś mur z drogich kamieni — przybytek dziewic i dziewięciu kategorii anielskich, świętego spowiednika Ruadana, świętego Patryka oraz czterech biskupów (irlandzkich!). Po tej wizji dusza Tnugdala powraca do ciała.

Wizja Tnugdala obrazuje dobrze właśnie to, że co prawda geografia zaświatów wciąż pozostaje fragmentaryczna (piekło właściwe jawi się jako całość tylko dlatego, że nie można tam wejść), lecz owo poprzedzielanie miejsc czyśćcowych zmierza jednak do uporządkowania się według trzech zasad. Pierwsza jest geograficzna: to owa przemienność miejsc kontrastujących ze sobą co do rzeźby terenu i temperatury. Druga jest moralna: to podział oczyszczanych wedle rodzajów przewin. Trzecia jest właściwie religijna, by nie rzec teologiczna; to klasyfikacja ludzi na cztery kategorie: zupełnie dobrych, którzy idą natychmiast po śmierci do raju, zupełnie złych, którzy wysyłani są bezpośrednio po śmierci i sądzie indywidualnym (Tnugdal podkreśla, że potępieni „zostali już osądzeni") do piekła oraz niezupełnie dobrych i niezupełnie złych. Tnugdal nie wypowiada się całkiem jasno na ich temat. Gdyby jego relację brać dosłownie, te dwie ostatnie kategorie różniłyby się od ogółu grzeszników dręczonych w piekle górnym. Jeśli zaś chodzi o niezupełnie złych, to Tnugdal nic nie mówi o tym, by przebywali w miejscu kary, i zadowala się pozostawieniem ich przez „kilka lat" na deszczu i wietrze, pośród mąk głodu i pragnienia. Co do niezupełnie dobrych, anioł mówi Tnugdalowi, że

„zostali oni wyrwani z mąk piekła”, ale nie zasługują jeszcze na pobyt w prawdziwym raju.

Tym bardziej zdumiewa w tym czasie brak idei i słowa *oczyszczenie.* Tnugdal starał się niezręcznie uporządkować w wizji całość dziedzictwa literackiego i teologicznego, których nie potrafił zjednoczyć. Z jednej strony potwierdza istnienie dwóch piekieł, ale nie potrafi sprecyzować funkcji piekła górnego. Z drugiej strony mamy tu augustyńską teorię czterech kategorii ludzi w odniesieniu do dobra i zła. Jednakże Tnugdal, nie potrafiąc ich sytuować w piekle górnym, umiejscowił je w całkiem nowych miejscach, zmierzając do pięcioczęściowej regionalizacji zaświatów, co jest jednym z rozwiązań ich przemodelowania zarysowanych w XII wieku. Najsłabszym punktem tej koncepcji (pozwolę sobie tutaj na wartościowanie, ponieważ sądzę, że spójność systemu czyśćca była ważnym elementem jego sukcesu zarówno wśród duchownych, jak i w masach epoki „racjonalizującej”) jest to, że Tnugdal nie powiązał miejsc oczekiwania (i bardziej lub mniej umiarkowanej ekspiacji) niezupełnie dobrych i niezupełnie złych z miejscami piekła dolnego. Ich kolejne przejście, najpierw przez jedne, *potem* przez drugie, dałoby konkretne rozwiązanie tezom augustyńskim. Jeśli Tnugdal nie zrobił tego, to najpewniej nie tylko jego koncepcja przestrzeni była jeszcze niejasna, ale zwłaszcza przeszkadzała mu w tym jego koncepcja czasu (nierozdzielnie, powtarzam, związana z przestrzenią). Według niego zaświaty pozostają poddane czasowi eschatologicznemu, którego tylko bardzo słabe podobieństwo może łączyć z czasem’ ziemskim, historycznym. Wślizgują się tu i ówdzie okresy „kilku lat” spędzonych w zaświatach, ale nie ma ich uporządkowanego następstwa. Czas zaświatów nie jest jednolity, a tym bardziej nie ma takiego charakteru podwójny czas człowieka, tu i na tamtym świecie.

### *4. ODKRYCIE W IRLANDII:* CZYŚCIEC ŚWIĘTEGO PATRYKA

Czwarta podróż imaginacyjna, choć zredagowana przez mnicha (ale cystersa), niesie z sobą, obok cech tradycyjnych, ważne nowości. Jedną zwłaszcza: czyściec zostaje tam wymieniony z nazwy jako jedno z trzech miejsc zaświatów. Dziełko owo, które zajmuje w historii czyśćca miejsce zasadnicze, gdyż odegrało rolę ważną, jeśli nie decydującą, w jego sukcesie, to sławny *Czyściec świętego Patryka.*[20]

Autorem jego jest mnich zwany H. (inicjał, który Mateusz z Paryża w XIII wieku przekształcił bezzasadnie w *Henricus,* Henryk); stworzył on

swoje dzieło podczas pobytu w klasztorze cysterskim w Saltrey (Huntingdonshire). O spisanie tej historii poprosił go właśnie opat cystersów z Sartis (dzisiaj Wardon w Bedfordshire). Autor zawdzięcza ją innemu mnichowi, Gilbertowi. Ten z kolei został wysłany do Irlandii przez opata klasztoru cysterskiego w Luda (dzisiaj Louthpark w Huntingdonshire), Gerwazego, aby poszukać tam miejsca, gdzie dałoby się założyć klasztor. Ponieważ Gilbert nie zna irlandzkiego, bierze sobie do towarzystwa, jako tłumacza i obrońcę, rycerza Oweina, on zaś opowiada mu historię przytoczoną później w *Czyśćcu świętego Patryka.*

We wstępie do swego traktatu H. z Saltrey przypomina, powołując się na świętego Augustyna, a zwłaszcza na Grzegorza Wielkiego, że opowieści o wizjach i objawieniach zaświatów mogą być wielce użyteczne dla zbudowania żywych. Tak jest zwłaszcza w przypadku rozmaitych form kary zwanej czyśćcową (*que purgatoria oocatur*); w trakcie jej trwania ci, którzy — grzesząc co prawda za życia — pozostali mimo to sprawiedliwymi, ulegają oczyszczeniu i mogą później dostąpić przeznaczonego im życia wiecznego. Kary są tam proporcjonalne do ciężaru grzechów i do lepszej lub gorszej natury grzeszników. Tej skali grzechów i kar odpowiada przestrzenne stopniowanie miejsc kary w piekle podziemnym, przez niektórych postrzeganym jako tonące w mroku więzienie. Miejsca najgorszych tortur leżą na dole, miejsca największych radości na górze, a odpłaty są zarazem średnio dobre i pośrednio złe *{media autem bona et mała in medio).* Widzimy więc, że H. z Saltrey przyjął podział na trzy kategorie (zamiast czterech kategorii augustyńskich) i pojęcie pośredniości.

Podczas kary czyśćcowej także podlega się lżejszym lub cięższym mękom w zależności od swych zasług i dusze, które po jej odcierpieniu otrzymują od Boga pozwolenie na powrót do swych cielesnych postaci, pokazują znaki podobne do znamion cielesnych jako pamiątkę, dowody i ostrzeżenia.[21]

Kiedy święty Patryk ewangelizował bez wielkiego powodzenia krnąbrnych Irlandczyków i starał się ich nawrócić za pomocą opisywania grozy piekła oraz powabów raju, Jezus wskazał mu w miejscu odludnym pewną dziurę *(fossa)* okrągłą i mroczną, mówiąc mu, że jeśli ktoś ożywiony prawdziwym duchem skruchy i wiary spędzi tam cały dzień i całą noc, to oczyści się ze wszystkich swych grzechów i dane mu będzie ujrzeć męki złych, jak też radości dobrych. Święty Patryk wybudował kościół obok dziury, umieścił tam kanoników regularnych, otoczył dziurę murem i

zamknął ją bramą, do której klucz przechowywał przeor kościoła. Liczni pokutnicy nawiedzali to miejsce od czasów świętego Patryka, który jakoby nakazał zapisywanie ich relacji. Miejsce to zwano czyśćcem, a ponieważ pierwszym, kto się o tym dowiedział, był święty Patryk, całość nazwy brzmiała: czyściec świętego Patryka (*sancti Patricii purgatorium).*[22]

Wedle przyjętego zwyczaju kandydatów, którzy chcieli zejść do czyśćca świętego Patryka, upoważniał do tego biskup diecezji, który najpierw usiłował im ów zamiar wyperswadować. Jeśli nie mógł ich przekonać, by od niego odstąpili, udzielał im zgody, uzależnionej jednak od decyzji przeora kanoników, ten zaś z kolei starał się ich namówić do obrania innego rodzaju pokuty, ostrzegając, że wielu uczestników takiej próby już zginęło. Jeśli jemu także się nie udawało przekonać kadydata, ten ostatni musiał najpierw spędzić piętnaście dni na modlitwach w kościele. Po tych piętnastu dniach kandydat brał udział w mszy, w czasie której przyjmował komunię i był egzorcyzmowa- ny wodą święconą. Procesja prowadziła go wśród śpiewów aż do czyśćca i przeor otwierał wiodące tam wrota, przypominając o obecności demonów i zniknięciu wielu poprzednich zwiedzających. Jeśli kandydat upierał się nadal, otrzymywał błogosławieństwo wszystkich kapłanów i wchodził tam, czyniąc znak krzyża, a przeor na powrót zamykał wrota. Nazajutrz o tej samej godzinie procesja powracała do dziury. Jeśli pokutnik z niej wychodził, powracał do kościoła i spędzał tam piętnaście dalszych dni na modlitwach. Jeśli wrota pozostawały zamknięte, uważano go za zmarłego, procesja wycofywała się. Mamy tutaj do czynienia ze szczególną formą ordaliów, sądu Bożego, być może w odmianie charakterystycznej dla tradycji celtyckich.

H. z Saltrey przeskakuje wtedy do epoki współczesnej (*his nosłris tempori- bus)* i precyzuje nawet, do której: chodzi o czasy króla Stefana (1135—1154). Mateusz z Paryża będzie w XIII wieku jeszcze dokładniejszy i bez żadnego dowodu usytuuje przygodę rycerza Oweina w 1153 roku. Rycerz Owein, obciążony wielkimi grzechami, których nie sprecyzowano, przekroczywszy wstępne etapy ordalii, ufnie i pogodnie schodzi w głąb dziury. W gruncie rzeczy uważa swe przedsięwzięcie za rycerską przygodę, której odważnie stawia czoło w pojedynkę (*novam gitur miliciam aggressus miles noster, licet solus, intrepidus tamen)...*[23] W coraz bardziej słabnącym półmroku dociera do czegoś w rodzaju klasztoru zamieszkanego przez dwanaście postaci w białych szatach o wyglądzie mnichów. Ich przywódca wyjaśnia mu regułę próby. Znajdzie się

mianowicie pośród demonów, które będą chciały albo go przestraszyć widokiem straszliwych mąk, albo też zwieść go zwodniczymi przemowami. Jeśli ulegnie strachowi lub namowom i zawróci z drogi, zgubi i ciało, i duszę. Gdy poczuje, że poczyna słabnąć, powinien wzywać imienia Jezusa.

Następuje wówczas wtargnięcie demonów, które nie opuszczą go już aż do końca podróży piekielnej pełnej okropnych wizji widzianych w ciemnościach oświetlanych jedynie przez płomienie mąk, pośród odrażających woni i przeraźliwych wrzasków. Z każdej z prób, jakie przejdzie, wyjdzie zwycięsko, wzywając imienia Jezusowego; po każdej odmówi też poniechania podróży i zawrócenia z drogi. Pominę więc zakończenia kolejnych epizodów. Diabły wznoszą najpierw w sali domu wyjściowego przeznaczony dla niego stos, na który starają się go rzucić. Po przejściu przez region pustkowia i ciemności, gdzie siecze dotkliwie wiatr ostry jak miecz lub brzytwa, Owein dociera do rozległego pola, gdzie mężczyźni i kobiety leżą nago na ziemi, przybici do niej rozżarzonymi gwoździmi, które przekłuwają im ręce i stopy. Z kolei na drugim polu ludzie każdego wieku, płci i stanu leżą na plecach lub brzuchu, wydani na łup smoków, węży i ognistych ropuch; na trzecim diabły smagają mężczyzn i kobiety, którzy każdą część ciała mają przebitą rozpalonymi gwoździami; potem następuje czwarte pole najróżniejszych mąk, gdzie jedni wiszą na żelaznych hakach wbitych w ich oczy, uszy, gardło, ręce, piersi lub genitalia, inni zaś — ofiary kuchni piekielnej — gotowani są w piecu, smażeni lub pieczeni na rożnie itd. Później Tnugdal widzi wielkie ogniste koło: przywiązani do niego ludzie wirują z przeraźliwą szybkością w płomieniach. Potem ogląda coś w rodzaju ogromnej łaźni, gdzie mnóstwo mężczyzn, kobiet, dzieci i starców zanurzonych jest w kadziach pełnych roztopionych metali, jedni w całości, inni aż do brwi, do warg, do szyi, do piersi, do pępka lub do kolan, niektórzy zaś tkwią tam tylko jedną nogą lub mają zanurzoną w kadzi tylko jedną rękę. Owein dochodzi następnie do góry między stromymi ścianami, w której płynie rzeka ognista. Na zatłoczonym szczycie góry wieje gwałtowny i lodowaty wiatr; zrzuca on ludzi do rzeki, ci zaś, by tego uniknąć, wspinają się na zbocza, lecz spychają ich w dół diabły wyposażone w żelazne haki.

Wreszcie straszliwie cuchnący i czarny płomień wydobywa się ze studni, a wraz z nim wylatuje w górę i spada w postaci iskier całe mnóstwo dusz. Demony, które mu towarzyszą, objaśniają: „Oto wrota piekła, wejście do Gehenny, szeroka droga, która wiedzie ku śmierci: ten, kto tam wchodzi,

nie wyjdzie już więcej, gdyż nie ma w piekle odkupienia. Jest to ogień wieczny przygotowany dla diabła i jego zauszników, do których i ty bez wątpienia należysz.” W chwili, gdy studnia niemal go już wciąga w głąb, Owein znów wzywa imienia Bożego i oto nagle znajduje się z dala od studni, nad bardzo szeroką rzeką ognistą; widnieje nad nią most, który wydaje się nie do przekroczenia, gdyż jest tak wysoki, że nie można uniknąć zawrotu głowy, tak wąski, że nie ma gdzie postawić stopy, i tak śliski, że nie sposób się na nim utrzymać. Poniżej, w toni rzeki, czyhają diabły wyposażone w żelazne haki. Owein raz jeszcze wzywa imienia Jezusa, a wtedy przechodzi po moście. W miarę jak się posuwa, most staje się bardziej stabilny i szerszy, a w połowie drogi nie widać już rzeki ani na lewo, ani na prawo. Owein wymyka się ostatnim zakusom rozszalałych diabłów i, schodząc z mostu, staje przed bardzo wysoką i wspaniałą ścianą, na której widnieją złotolite wrota wysadzane drogimi kamieniami i wydzielające subtelny zapach. Wchodzi tam i znajduje się w cudownym mieście.

Dwie postaci podobne do arcybiskupów, które kroczą na czele procesji, zwracają się do niego ze słowami: „Zaraz ci wyjaśnimy sens (*radonem*) tego, co zobaczyłeś.

Tutaj — ciągną dalej — jest raj ziemski.[24] Znaleźliśmy się w nim, ponieważ odpokutowaliśmy nasze grzechy — nie dokończyliśmy bowiem naszej pokuty na ziemi przed śmiercią — w mękach, które widziałeś, przechodząc; doznawaliśmy ich dłużej lub krócej, wedle wielkości naszych przewin. Wszyscy ci, których zobaczyłeś w różnych miejscach kary, z wyjątkiem znajdujących się poniżej wejścia do piekieł, po oczyszczeniu dostępują stanu spoczynku, w którym i my się znajdujemy, w końcu zaś zostaną zbawieni. Ci, którzy podlegają mękom, nie mogą wiedzieć, jak długo pozostaną w miejscach kary, gdyż dzięki mszom, psalmom, modlitwom i jałmużnom można złagodzić lub skrócić ich próby. Podobnie my, którzy możemy, co prawda, cieszyć się spoczynkiem i radością, nie jesteśmy jeszcze godni nieba, lecz nie pozostaniemy tutaj na zawsze; codziennie niektórzy z nas przechodzą z raju ziemskiego do raju niebiańskiego.” I, wszedłszy na górę, pokazują mu wrota tego raju. Spływa stamtąd migotliwa, ognista smuga, przepełniając ich błogością. Ale „arcybiskupi” przywołują Oweina do rzeczywistości: „Widziałeś po części to, co pragnąłeś ujrzeć: spoczynek szczęśliwych i męki grzeszników. Winieneś teraz powrócić tą samą drogą, którą przybyłeś. Jeśli odtąd

będziesz żył godziwie, możesz być pewien, że znajdziesz się pośród nas po śmierci, ale jeśli twój żywot okaże się niegodziwy, to wiesz już, co cię czeka. Podczas powrotu nie musisz się już lękać diabłów, ponieważ nie odważą się ciebie zaatakować, ani mąk, gdyż cię nie dotkną.” Rycerz ze łzami podejmuje drogę powrotną i odnajduje w końcu dwanaście postaci, które widział na początku. Pozdrawiają go one i obwieszczają mu, że został już oczyszczony z grzechów. Wychodzi z czyśćca świętego Patryka, gdy przeor na powrót otwiera wrota, i dopełnia kolejnych, piętnasto- dniowych modłów w kościele. Następnie Owein korzy się i wyrusza w pielgrzymkę do Jerozolimy. Po powrocie prosi króla, swego seniora, o wyznaczenie mu zakonu, w którym mógłby żyć. Właśnie wtedy rozpoczyna się misja Gilberta z Luda; król zachęca Oweina do służenia mnichowi za tłumacza. Rycerz godzi się na to, bardzo uradowany, „gdyż w zaświatach nie widziałem żadnego zakonu tak wielkiej chwały, jak zakon cysterski”. Zbudują wspólnie opactwo, ale Owein nie zechce zostać ani mnichem, ani konwersem, gdyż woli nadal być sługą Gilberta.

Wyobrażenia na temat zaświatów nie są dla nas najważniejsze w tej historii — choć musiały w dużej mierze warunkować jej powodzenie. Gromadzi ona większość elementów tradycyjnych, poczynając od *Apokalipsy Pawła*, i anonsuje już elementy wizji późniejszych, w szczególności *Boskiej Komedii*. Są to jednak raczej wyobrażenia dotyczące piekła jako takiego niż wyobrażenia specyficzne. Niektóre motywy nie pojawiają się tu wcale, co wpłynie bez wątpienia na ich prawie całkowity zanik w przyszłości. Ogień na przykład wyrugował praktycz-

nie zimno. Nierozłączny dualizm żaru i mrozu był bowiem typowym składnikiem wcześniejszych wyobrażeń na temat zaświatów jako miejsca kary.

W *Wizji Drythelma* zwiedzający zaświaty staje nad wielką i głęboką doliną; na jej lewym stoku buzuje straszliwy ogień, podczas gdy prawy siecze gwałtowna śnieżyca. Tnugdal spostrzega też w jednym z miejsc, które poprzedzają piekło dolne, „wielką górę, przez którą przebiega wąska droga; po jednej jej stronie płonie ogień śmierdzący, siarczany i dymiący, a drugą stronę skuwa lód smagany wichrem”.

W kazaniu przypisywanym świętemu Bernardowi można znaleźć słowa, że „ci, którzy są w czyśćcu, oczekując tam na swe odkupienie, muszą najpierw doświadczyć męczarni bądź ognia, bądź też srogiego zimna...”

Ale znaczenie zimna jako kary zatarło się już od dawna. Idea dobroczynnego *refrigerium* przesłoniła je bowiem w mniejszym lub większym stopniu.

W *Wizji Karola Grubego* cesarz śni, że po przeniesieniu w piekielne zaświaty słyszy swego ojca, Ludwika Niemieckiego, zanurzonego aż po uda w zbiorniku wrzącej wody, który mówi mu: „Nie lękaj się, wiem, że twoja dusza powróci do ciała. Bóg pozwolił ci tu przyjść po to jedynie, abyś się przekonał, za jakie grzechy cierpię takie męki, jak też wszyscy ci, których zobaczyłeś. Jednego dnia tkwię w tym oto zbiorniku z wrzącą wodą, ale drugiego już w innym, gdzie woda jest bardzo chłodna...” W tym tekście, którego autor zatracił oryginalne znaczenie rytu, okresowy pobyt w zimnej wodzie przedstawiono jako łaskę, którą cesarz zawdzięcza wstawiennictwu świętego Piotra i świętego Remigiusza.

W *Czyśćcu świętego Patryka* mówi się o zimnie już tylko w odniesieniu do lodowatego wiatru, który omiata szczyt góry położonej na końcu czyśćca. Ogień, który wyobrażał w XII wieku samo miejsce oczyszczania, wygnał zimno. Narodziny czyśćca zadają ostateczny cios *refrigerium* i zapowiadają zanik motywu *łona Abrahama*,[25]

*Czyściec świętego Patryka* odniósł z miejsca wielki, znaczący sukces. Shane Leslie nazwał nawet ten traktat „jednym z bestsellerów średniowiecza”. Data jego powstania nie jest pewna. Sytuuje się ją zwykle w okolicach roku 1190, gdyż jego przetłumaczenie na francuski przez sławną poetkę angielską Marie de France mogło nastąpić najpóźniej w ostatniej dekadzie XII wieku. Z drugiej strony święty Malachiasz, cytowany w *Tractatus* już jako święty, został kanonizowany w 1190 roku. Inni erudyci przesuwają jednak aż do około 1210 roku datę redakcji *Czyśćca*.[26] Choć starałem się chronologicznie zlokalizować w sposób możliwie jak najdokładniejszy pojawienie się terminu *purgatorium* i punktu zwrotnego w wyobrażeniach o zaświatach, który ono stanowi, nie sadzę, by datowanie *Czyśćca świętego Patryka* raczej na 1210 rok niż na 1190 było, jeśli chodzi o przedmiot moich badań, czymś istotnym. Istotne jest to, że nowe miejsce zaświatów materializuje się w dwóch różnych fazach, najpierw w literaturze teologiczno-duchowej pod silnym wpływem mistrzów

paryskich i środowiska cysterskiego między 1170 i 1180 rokiem, potem w literaturze wizyjnej między 1180 i 1215 rokiem. W istocie *Żywot świętego Patryka* Jocelyna de Furness napisany między 1180 i 1183 rokiem mówi o pewnym czyśćcu świętego Patryka, ale zlokalizowanym na górze

Cruchan Aigle w Connaugh.[27] Prawdziwe wydarzenia z dziedziny historii wierzeń, mentalności i wrażliwości rzadko można precyzyjnie datować na dzień czy rok. Narodziny czyśćca są zjawiskiem z przełomu XII i XIII wieku.

Natomiast bardzo ważne jest to, że opis czyśćca, jednoznacznie nazwanego tym właśnie mianem i związanego z otworem usytuowanym w ramach geografii ziemskiej, pojawił się około 1200 roku. Redakcja traktatu H. z Saltrey musiała być bardziej lub mniej współczesna pojawieniu się legendy i powstaniu obyczaju pielgrzymki. Czyściec świętego Patryka — bez wzmianki o historii rycerza Oweina — występuje ponownie w irlandzkiej *Topografii (Topographia Hibemica)* Girauda Walijczyka lub Kambryjczyka (Giraldus Cambrensis), której pierwsze wydanie datuje się na 1188 rok, ale nie jest wymieniany w najstarszym rękopisie i jedynie marginesowo wspomina o nim rękopis *Topografii* z pierwszej połowy XIII wieku. Giraud Walijczyk odbył podróż do Irlandii wiatach 1185—1186. W rozdziale V drugiej części *Topographia Hibemica* opisuje jezioro w Ulsterze z wyspą podzieloną na dwie części. Jedna z nich, gdzie wznosi się kościół, jest piękna i miła, uchodzi też za uświęconą obecnością licznych świętych. Druga część, dzika i tchnąca grozą, wydana została na łup demonów, jest tam dziewięć dziur w ziemi. Jeśli ktoś ośmieli się spędzić noc w jednej z nich, znajdzie się w mocy złych duchów i przez cały ten czas doświadczać będzie niewysłowio- nych wprost męczarni, zwłaszcza zaś mąk ogniowych, a rankiem odnajdują go niemal bez duszy. Krążą też opowieści, że jeśli ktoś zdoła znieść owe męki, to uniknie po śmierci — chyba że popełni w międzyczasie bardzo ciężkie grzechy — kar piekielnych.[28]

Wyspa ta, Station Island, znajduje się na Lough Derg (Jeziorze Czerwonym), w hrabstwie Donegal, które stanowi część republiki irlandzkiej, tuż obok granicy brytyjskiej Irlandii Północnej. Jak się wydaje, czyściec świętego Patryka począł stanowić cel pielgrzymek od końca XII wieku. Papież Aleksander VI potępił ów zwyczaj w 1497 roku, ale i kaplica, i pielgrzymka pojawiły się na nowo w XVI wieku, przetrwały zaś aż do nowych zniszczeń i zakazów w 1632, 1704 i 1727 roku. Obyczaj pielgrzymek nasilił się od 1790 roku, zbudowano tam również wielką kaplicę. Nowy, duży kościół pod wezwaniem świętego Patryka powstał w 1931 roku, a pielgrzymka przyciąga wciąż corocznie około 15 000 pielgrzymów między 1 czerwca i 15 stycznia.[29]

Pod koniec XII wieku *Purgatorium Sancti Patńcii,* mimo swych więzi z chrześcijaństwem irlandzkim i kultem świętego Patryka, nie ma bez wątpienia nacjonalistycznego zabarwienia katolickiego i irlandzkiego, które przybierze w epoce nowożytnej oraz współczesnej. Wydaje się, że to właśnie zakonnicy angielscy wylansowali i kontrolowali pielgrzymkę.

Po tłumaczeniu Marie de France[30] nastąpią liczne przekłady *Czyśćca* H. z Saltrey na łacinę, jak też na języki pospolite, zwłaszcza na francuski i angielski.[31] Wersję łacińską opracuje ponownie Roger z Wendover w jego *Flores Histońańum* zredagowanych przed 1231 rokiem. Mateusz z Paryża, kontynuator Rogera, w swej *Chronica majora* powtórzy całą tę opowieść słowo w słowo. Cysters niemiecki Cezary z Heisterbach, niezależnie od tego, czy znał traktat H. z Saltrey, wielkiego propagatora czyśćca, czy też nie, pisze jednak w swym *Dialogus miraculorum* (XII, 38): „Niech ten, kto wątpi w czyściec, uda się do Irlandii i wejdzie do Czyśćca Patryka, odtąd nie będzie już przeczył istnieniu kar czyśćcowych.” Pięciu z autorów budujących historii najbardziej popularnych w XIII wieku wykorzystało *Purgatońum Sancti Patricii.* Jakub z Vitry uczynił to w swej *Historia orientalis* (rozdz. XCII), dominikanie Wincenty z Beauvais w *Speculum historiale* (księga XX, rozdz. XXIII—XXIV), Stefan z Bourbon w *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (zob. dalej), Humbert z Romans w *De dorio timoris* i Jakub z Voragine (Jacopo da Varazze) w słynnej *Złotej legendzie,* gdzie mówi: „A święty Patryk dostąpił objawienia, że miejsce to [studnia] należy do czyśćca i że kto zejdzie do tej studni, nie musi już odbywać żadnej innej pokuty i nie będzie więcej cierpiał w czyśćcu za swoje grzechy.”[32] Gossouin z Metzu mówi o tym w *Image du monde,* który miał dwie redakcje wierszowane, z 1245 i z 1248 roku, oraz jedną redakcję prozą z 1246.[33] Oto fragment jednej z tych wersji:

W Irlandii jest jezioro,
Które dniem i nocą płonie niczym ogień,
A zwie się ono czyśćcem Świętego Patryka i dzisiaj jeszcze,
Jeśli przychodzi tam ktoś,
Kto nie wykaże należytej skruchy,
Jest natychmiast porywany i przepada na zawsze,
I nie wiadomo, co się z nim dzieje.
Ale jeśli się wyspowiada i okaże skruchę,
Musi wycierpieć wiele mąk I wtedy oczyszcza się z grzechów,
A im więcej ich ma, tym bardziej cierpi.

Kto tylko stamtąd powraca,

Nic więcej mu się odtąd nie spodoba W życiu doczesnym, już nigdy Nie roześmieje się, ale żył będzie płacząc I biadając nad złem wszelakim I grzechami, które ludzie popełniają.[34]

Uczony święty Bonawentura przeczytał go w oryginale lub w streszczeniu i wspomina o nim w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda.[35] Froissart spytał angielskiego szlachcica, sir Williama Lisie, który odbył w 1394 roku podróż do Irlandii, czy odwiedził czyściec świętego Patryka. Ten odpowiedział mu twierdząco i mówił nawet, że wraz ze współtowarzyszem spędził noc w sławnej dziurze, którą nazywa piwnicą. Spali tam, lecz mimo iż mieli wizje w śnie, sir William był przekonany, że „wszystko to jest tylko złudą”.[36] Niedowiarstwo rzadkie w tej epoce.

Dante bardzo dobrze znał traktat H. z Saltrey. Renoma tego tekstu nie zgasła wraz z epoką, którą nazywa się tradycyjnie średniowieczem. Rabelais i Ariosto czynią do niego aluzje. Shakespeare sądził, że historia ta znana jest widzom *Hamleta**[1], a Calderon napisał sztukę na ten temat.[38] Popularność *Czyśćca świętego Patryka* w literaturze uczonej i ludowej potrwa przynajmniej do XVIII wieku.[39]

Istotne i w kulcie, i w traktacie jest jednak to, że odtąd istnieje opis owego nowego miejsca zaświatów, czyśćca, pod jego własnym mianem i, prócz przedsionka raju zwiedzanego przez Oweina, *Tractatus* wymienia trzy miejsca zaświatów: obok piekła i raju, gdzie Owein jeszcze nie wszedł, istnieje czyściec, przemierzony i opisany przez odważnego rycerza-pokutnika. I ta geografia zaświatów wpisuje się w geografię ziemską, nie wskutek niezręcznego zestawienia, jak to uczynił Alberyk od Siedmiu Braci, ale dzięki dokładnej lokalizacji wejścia do czyśćca. Cóż mogło bardziej odpowiadać wierzeniom i mentalności tego czasu, kiedy to raczkująca dopiero kartografia lokalizowała raj (ziemski, prawdę mówiąc) w ścisłym obrębie świata żywych? Dopuszczeni do zwiedzenia czyśćca żywi muszą, w miarę jak się rozwija proces jego uprzestrzenniania, znaleźć wejście do niego, zaoferować drogi komunikacji z ziemią. Te wejścia długo jeszcze będą mniej lub bardziej mieszane z wejściem do piekła. Tutaj jest to obraz *studni,* który się sam narzucał. Topografia otworów czyśćca chwyci się kurczowo grot i jaskiń. Wielkie powodzenie czyśćca świętego Patryka, usytuowanego w jaskini na wyspie irlandzkiej, umocni obraz studni

czyśćcowej. Oznaką tego sukcesu jest tradycyjne miano „Studni świętego Patryka” nadane wyjątkowemu dziełu sztuki, zbudowanej w XVI wieku studni San Patrizio z Orneto.

Czyżby chrześcijaństwo anglo-irlandzkie miało narzucić bez konkurenta *swój* czyściec chrześcijaństwu? Na drugim krańcu świata chrześcijańskiego, w południowych Włoszech, na brzegach nie Oceanu, ale Morza Śródziemnego, inny, od dawna zarysowujący się czyściec także stopniowo poczynał utwierdzać swoją pozycję: na Sycylii.

PRÓBA SYCYLIJSKA

Obok anglo-irlandzkiego *dossier* podróży do czyśćca, które, zgodnie z naszą wiedzą, zaczynają się wraz z Będą w początkach VIII wieku, sycylijskie *dossier* zbliżeń do czyśćca rozciąga się na jeszcze więcej wieków, od VII do XIII stulecia. Epizod najważniejszy dla naszego zagadnienia nastąpił w XI wieku. Jak już wiemy, jest to wizja pewnego eremity przekazana mnichowi kluniac- kiemu na Wyspach Liparyjskich i zrelacjonowana przez Jotsualda, a potem przez Piotra Damianiego, w ich żywotach świętego Odylona, opata Cluny (994—1049). Z krateru pewnej góry słychać lament zmarłych, którzy tam właśnie podlegają oczyszczeniu.[40]

Późniejsze o sto lat XXI kazanie Juliana z Vezelay o Sądzie Ostatecznym jest pod dwoma względami interesujące, jeśli chodzi o nasze badania. Pierwszy z nich to dosyć niezwykłe świadectwo pewnej szczególnej wrażliwości związanej ze śmiercią. Z pewnością odnajdujemy tam podwójną inspirację tradycją antyczną co do koniecznego wyrzeczenia się radości ziemskich i tradycją monastyczną co do oderwania od rzeczy ziemskich. Ale pobrzmiewa tam również echo radości czerpanych z życia ziemskiego, zwłaszcza przez ówczesne klasy panujące, rozmiłowane w luksusie zapewnianym im przez posiadłości wiejskie, zbytkowne siedziby, ubiory i futra, dzida sztuki, konie oraz przyjemności fizyczne, oznaki nowego stanu ducha, psychologii waloryzacji świata doczesnego, która dostarcza kontekstu wyjaśniającego wzrost zainteresowania długim pobytem na świecie, a tym samym intensywny wzrost rozważań odnoszących się do okresu pośredniego między śmiercią indywidualną a końcem świata.

„Trzy rzeczy mnie przerażają — oświadcza Julian z Vezelay — i już sama myśl o nich sprawia, iż drżę ze strachu: śmierć, piekło i przyszły Sąd.

Trwoży mnie zatem zbliżanie się śmierci, która sprawi, iż przeniosę się z mego ciała, spod tego światła wspólnego dla wszystkich i miłego, w nie

znany mi region przeznaczony duchom wiernym... Po mnie historia ludzka potoczy się beze mnie...

Żegnaj, ziemio gościnna (*hospita*), na której długo trudziłem się dla błahostek; mieszkałem na niej w mizernym domostwie, które wszakże porzucam niechętnie (*invitus*), choć było ono nad wyraz nędzne... A jednak... odejdę niechętnie i dopiero wtedy, gdy się mnie wygna. Bladolica śmierć wtargnie w moje ustronie i zaciągnie mnie, mimo mego oporu, aż do drzwi...

W tym samym czasie porzuca się i świat, i wszystko to, co jest ze światem. Chwała świata poniechana zostaje w ten smutny dzień: żegnajcie honory, bogactwa, posiadłości, rozległe i urocze równiny, marmurowe posadzki i malowane sufity zbytkownych domów! A cóż powiedzieć o jedwabiach i futrach z popielic, wielobarwnych płaszczach, srebrnych kielichach i pięknych, rżących koniach, na których dumnie paradował bogacz pełen pychy! Ale mało jeszcze i tego; trzeba porzucić żonę, na którą tak błogo było spoglądać, opuścić dzieci i pozostawić za sobą własne ciało, które wykupiłoby się chętnie za cenę złota, aby tylko je uwolnić z tego strasznego uścisku...”[41]

Drugim interesującym nas aspektem kazania Juliana z Vezelay są ponowne wzmianki o Sycylii jako miejscu ziemskiego dostępu do zaświatów.

Oto pierwsze słowa mówiące o tych, którzy płoną w ogniu wiecznym, i tych, którzy czynią skruchę w ogniu czyśćcowym.

„Co do tych, których ogień Gehenny pali i którzy zwani są «etnikami» od słowa Et(h)na, z powodu tegoż ognia wiecznego, nie ma odtąd dla nich żadnego spoczynku, prócz tych ostatnich... są wszakże inni, ci zaś doświadczą, po śmierci ich ciała, męczarni dotkliwych i bardzo długich. Za życia poniechali co prawda „godnych owoców skruchy” (Łk 2, 8), lecz w chwili śmierci wyspowiadali się i „doświadczyli uczucia skruchy”; oto dlaczego, wedle orzeczenia Kapłana, „któremu Ojciec oddał cały Sąd (J 5, 22)”, będą mogli w ogniu czyśćcowym zadośćuczynić pokucie, której zaniedbali dokonać na ziemi. Ogień ów, który pochłania „drewno, siano i słomę zebrane na fundamencie wiary”, pali tych, których oczyszcza; „ci jednak będą zbawieni jak poprzez ogień” (1 Kor 2, 12—13, 15), albowiem na pewno już nie przejdą z ognia czyśćcowego do ognia wiecznego: „Pan nie sądzi dwa razy z tej samej przyczyny” (Hi 33, 14). Nieco dalej, gdy prawi znów o ogniu Gehenny, ujmuje to w te słowa: „Ogień doświadcza

swą strawę nieustannie, lecz nie pochłania jej. Tak bowiem salamandra, drobny gad, stąpa po gorejących węglach bez szkody dla swego ciała; tak azbest, gdy raz ogniem się zajmie, płonie bez ustanku, a ogień go nie umniejsza; tak Etna nie przestaje płonąć od samego może początku świata, a nie ubywa jej materii ognistej.”[42]

Widzimy dobrze, jak wskutek tradycyjnej u średniowiecznych klerków (Izydor z Sewilli może tu służyć za przykład) gry fantastycznych etymologii Etna zyskuje trwałą renomę miejsca powiązanego z zaświatami, punktu łączności między ziemią i Gehenną, żywymi i zmarłymi. Gdzież jednak dokonuje się tutaj geograficznie rozróżnienie między piekłem i czyśćcem?

Na początku XIII wieku w naszym *dossier* pojawia się kuriozalny dokument. W swych *Otia Imperialia* (Próżniactwa cesarskie) napisanych około 1210 roku i dedykowanych cesarzowi Ottonowi IV z Brunszwiku, pobitemu pod Bouvines (w 1214 roku), wykształcony i ciekawski klerk — prawdziwy etnograf średniowieczny — Anglik Gerwazy z Tilbury z jednej strony rozwija tradycyjne koncepcje zaświatów, koncepcje, które ignorują nowinki tyczące czyśćca, a z drugiej przytacza pewną historię. W rozdziale XVII trzeciej części Gerwazy wspomina mianowicie o dwóch rajach i dwóch piekłach. Podobnie, twierdzi, jak jest raj ziemski i raj niebiański, tak też „są dwa piekła: jedno ziemskie, które — jak mówią — znajduje się wewnątrz pewnej jamy w ziemi. W tym piekle jest miejsce bardzo oddalone od miejsc kary, które z powodu swego spokoju i oddalenia nosi miano *łona*, jak mówi się o łonie (zatoce), morza; jest to *łono Abrahama*, zwane tak z przyczyny przypowieści o bogaczu i Łazarzu... Jest też drugie piekło, napowietrzne i mroczne, gdzie zostały strącone, aby tam podlegać mękom, złe anioły, tak jak dobre są w raju

niebiańskim (empireum).”[43] Gerwazego interesuje tutaj, jak się zdaje, raczej to, że niektóre z tych demonów zstępują na ziemię, aby spółkować ze śmiertelniczkami i począć ludzi wyjątkowych, zwanych „bez ojca”, lub „synami dziewicy”, jak czarownik Merlin, a w przyszłości Antychryst.

Dalej Gerwazy opisuje „cuda” geograficzne, zwłaszcza zaś sycylijskie, i snuje pewną opowieść zasłyszaną w czasie podróży, jaką sam odbył (około 1190 roku) na Sycylię:

„Jest na Sycylii góra, Etna, płonąca ogniem siarkowym, obok miasta Katanii... zwana przez lud Mondżibel[44], a mieszkańcy tamtejsi prawią, iż na jej jałowych zboczach pojawił się w naszych czasach wielki Artur. Zdarzyło

się jednego dnia, że pewien stajenny biskupa Katanii zbytnio sobie dogodził co do jadła i ogarnęło go znużenie. Koń, którego czyścił, uciekł mu i zniknął. Stajenny na próżno szukał go na stokach i urwiskach góry. Ze wzrastającym lękiem zaczął przeszukiwać jej mroczne jaskinie. Bardzo wąska, ale równa ścieżka zawiodła go na rozległą równinę, wdzięczną dla oka i pełną wszelkiej słodyczy.

Tam, w pałacu wzniesionym mocą czarów, znalazł Artura leżącego na królewskim łożu. Król, dowiedziawszy się o przyczynie jego przybycia, sprowadził konia i oddał go chłopcu, aby ten odprowadził go do biskupa. Opowiedział mu, że — raniony niegdyś w walce przeciw swemu bratankowi Mordredowi i księciu Saksów, Childerykowi — leżał tam już od bardzo dawna, daremnie próbując wyleczyć swe rany bez przerwy otwierające się na nowo. I, wedle tamtejszych ludzi, którzy mi o tym opowiedzieli, wysłał prezenty biskupowi, który pozwolił je podziwiać tłumowi ludzi wielce zdumionych tą niesłychaną historią.”[45]

Temu tekstowi i tej legendzie Arturo Graf poświęcił piękny artykuł.[46] Zadowolimy się tutaj wyznaczeniem opowieści uprzywilejowanego miejsca w *dossier* narodzin czyśćca. Gerwazy zTilbury nie zna czyśćca i, tak jak pozostaje przywiązany do łona Abrahama, umiejscawia Artura w rejonie bliższym cudownych zaświatów pogańskich. Ten tekst jest przede wszystkim zdumiewającym połączeniem tradycji północnych i południowych, celtyckich i włoskich. Legenda arturiańska styka się z Italią, o czym świadczy także w XII wieku dekoracja rzeźbiarska katedry w Modenie.[47] Spotkanie to unaocznia także jedną z przypadkowych, lecz poważniejszych lokalizacji czyśćca.

Dwa bieguny przyciągały czyściec: raj i piekło. Czyściec mógł być prawie rajem lub ąuasi-piekłem.

Bardzo wcześnie jednak (w swych ledwie zarysowanych formach) przybliżył się wyraźnie ku piekłu; wiele czasu minęło, nim zdołał się od niego odróżnić. Aż do XIII wieku był — i niekiedy pozostał jeszcze dłużej — jedynie piekłem mniej głębokim, gdzie nie podlegało się mękom przez wieczność, ale tylko do jakiegoś czasu, górną Gehenną.

Czyściec ukształtował się więc zasadniczo w ramach piekielnej wizji zaświatów.

Te zaświaty przez cały długi okres wykluwania się czyśćca sytuowały się na ogół pod ziemią, w ścisłym kontakcie z piekłem — było to *górne piekło* — ale podczas tej fazy chwiejnej geografii piekielny modeł czyśćca uległ

kontami- nacji i skorygowaniu przez dwa inne. Jednym był model czyśćca quasi rajskiego.[48] Drugi zrodził się z woli znalezienia między piekłem a rajem miejsca prawdziwie pośredniego.

Te niejasno odczuwane problemy próbowano aż do XIII wieku różnie rozwiązywać, bardziej lub mniej spójnie. Niekiedy zdarza się zestawienie obu miejsc, z których jedno ma aspekt raczej piekielny, a drugi wygląd prawie rajski. Tak na przykład w bardzo niejasnej *Wizji Tnugdala* z dwóch regionów położonych po jednej i po drugiej stronie tego samego muru i umieszczonych pomiędzy piekłem a rajem jeden jest deszczowy i wietrzny, podczas gdy przez drugi, malowniczy, przepływa woda ze źródła życia. Pierwszy region mieści dusze tych, którzy nie są zupełnie źli, drugi — tych, którzy nie są zupełnie dobrzy. Niekiedy miejsce oczyszczenia wydaje się położone na powierzchni ziemi, ale w wąskiej i głębokiej kotlinie, gdzie panują ciemności podobne do ciemności piekła. Tak jest w przypadku krainy z wizji Drythelma.

INFERNALIZACJA CZYŚĆCA I JEJ GRANICE

Żaden tekst nie obrazuje dobitniej, niż czyni to tekst Gerwazego z Tilbury, odpowiednika czyśćca tak bliskiego miejscu spoczynku, jak ten opis oczekiwania wświecie, który jest z pewnością światem śmierci (na górze pełnej ognia, tam, gdzie wiedzie nas czarny koń psychopompos i gdzie nie można uleczyć ziemskich ran: rany Artura bezustannie się otwierają na nowo), ale gdzie bohater taki jak Artur żyje „na królewskim łożu”, „w pałacu wzniesionym mocą czarów”, pośrodku bardzo rozległej, uroczej i pełnej wszelkich słodyczy równiny.

Wydaje się, że w tym decydującym dla rodzącego się czyśćca momencie chrześcijaństwo łacińskie, które waha się przed znalezieniem go w Irlandii lub na Sycylii, waha się także uczynić z niego miejsce bliskie piekłu lub bliskie rajowi... Istotnie w momencie, gdy Gerwazy z Tilbury zbiera historie odzwierciedlające raczej koncepcje przeszłości niż koncepcje teraźniejszości, gra już się rozegrała. Obarczony brzemieniem wschodniej literatury apokaliptycznej pełnej ognia, mąk, szału i hałasu, określony przez Augustyna jako miejsce kar boleśniejszych niż jakikolwiek ból ziemski, ustanowiony przez Kościół, który zbawia jedynie dzięki lękowi i drżeniu, czyściec zawisł już po stronie piekła. W odniesieniu do legendy o Arturze na Etnie Arturo Graf po mistrzowsku wykazał, jak pomiędzy opowieścią Gerwazego z Tilbury a późniejszą o pięćdziesiąt lat opowieścią

dominikanina Stefana z Bourbon dokonała się infemalizacja, satanizacja tego epizodu. Czyściec Artura stał się tymczasem piekłem.[49]

Podobnie Sycylia (Lipari lub Etna), w przeciwieństwie do Irlandii, nie stanie się miejscem trwałej lokalizacji czyśćca. Aby to zrozumieć, należy sięgnąć do chrześcijańskich źródeł sycylijskich zaświatów. Te chrześcijańskie zaświaty są bardzo uzależnione od bogatego dziedzictwa antycznego, co znalazło dobitny wyraz w mitologii Etny, piekielnego przybytku Wulkana i jego kuźni. Już jeden z wielkich założycieli czyśćca we wczesnym średniowieczu — Grzegorz Wielki — położył podwaliny pod chrześcijańskie zaświaty na Sycylii. Dowodzą tego dwie historie z *Dialogów.*

W pierwszym tekście mnich Piotr pyta Grzegorza, czy ludzie dobrzy rozpoznają się w raju *{in regno*), a grzesznicy w piekle *(in supplicio*). Grzegorz jako odpowiedź przytacza historię o Łazarzu i złym bogaczu. Następnie przechodzi do tradycyjnych już opowieści (myślimy tu na przykład o wizjach świętego Marcina w takim modelu hagiografii łacińskiej, jak *Vita Martini* Sulpicjusza Sewera) o wizjach umierających. Najpierw jest to anegdota o mnichu, który w momencie swej śmierci widzi Jonasza, Ezechiela i Daniela. Potem mamy historię o młodym Eumorfiusie. Ten wysyła pewnego dnia swego niewolnika, aby powiedział jego przyjacielowi Stefanowi, „że okręt, którym musimy jechać na Sycylię, już jest przygotowany”. Gdy niewolnik jest w drodze, każdy z tych dwóch ludzi umiera. Ta zdumiewająca opowieść intryguje Piotra, który prosi Grzegorza o objaśnienia:

„PIOTR: Lecz proszę cię, dlaczego odchodzącej duszy ukazał się okręt i dlaczego umierający powiedział, że musi się udać na Sycylię?

GRZEGORZ: Dusza żadnych pojazdów (*vehiculum*) nie potrzebuje. Nie dziw jednak, że człowiekowi, będącemu jeszcze w ciele, ukazuje się coś, co przez ciało zwykł był widzieć, aby przez to pojął, dokąd jego dusza duchowo może być zaprowadzona. A że oświadczył, że na Sycylię go zaprowadzą, czyż może oznaczać to coś innego, jak to, iż na wyspach w tym kraju bardziej niż gdzie indziej buchające ogniem kratery są otwarte. Te, jak zwykli opowiadać ci, którzy je widzieli, z każdym dniem rozszerzają się coraz bardziej. Skoro jest pewne, że wobec zbliżającego się końca świata więcej tam będzie zebranych na spalenie, tym bardziej otwierają się miejsca kaźni. To wszechmocny Bóg zechciał ukazać dla poprawy żyjących na tym świecie, aby niewierni *(mentes infidelium*),

którzy nie wierzą w istnienie katuszy piekielnych, widzieli miejsce kaźni, o których słyszą, a nie chcą w nie wierzyć; że jednak czy to wybrani, czy to potępieni, których postępowanie było jednakie, na wspólne też miejsca są sprowadzani, słowa Prawdy dostatecznie nas pouczają, choćby przykładów na to nie było.”[50]

Zdumiewający melanż pogańskich legend i bardzo ortodoksyjnego chrześcijaństwa, wulkanologii i teologii rzeczy ostatecznych nie powinien dziwić

u tego wielkiego papieża eschatologicznego. Znamy drugą jego opowieść, która mówi o sycylijskich wyspach wulkanicznych i miejscach piekielnych: jest to historia kary Teodoryka wrzuconego do wulkanu na Lipari[51].

Upolitycznienie wizji zaświatów to najbardziej uderzający element tej historii, która zachowa popularność w ciągu całego średniowiecza i zapowiada wizje o królach karanych w zaświatach, jak to widzieliśmy na przykładzie władców karolińskich z wizji Karola Grubego i królów irlandzkich z wizji Tnugdala. Ale sycylijska lokalizacja chrześcijańskich miejsc kar na tamtym świecie jest elementem równie znaczącym. To w tej właśnie tradycji sytuować trzeba oczywiście opowieść Jotsualda i Piotra Damianiego.

Pomiędzy opowieściami Grzegorza Wielkiego i tekstami z wieków XI—XIII (żywoty Odylona napisane przez Jotsualda i Piotra Damianiego, historia o Arturze na Etnie Gerwazego zTilbury) sytuuje się bardzo interesujący fragment infernalnego *dossier* Wysp Liparyjskich. Ten rzadki tekst z VIII wieku informuje nas zarazem o wybuchu wulkanu między 723 i 726 rokiem oraz o trwałości wierzenia związanego z wyjątkowym miejscem. Jest to opowieść o pobycie w tej okolicy pielgrzymującego do Jerozolimy świętego Willibalda.

„Stamtąd przybył do miasta Katanii, a potem do Reggio, miasta kalabryjskiego, gdzie znajduje się piekło Teodoryka. Przybywszy tam, zeszli ze statku, aby zobaczyć owo piekło. Willibald, powodowany ciekawością, pragnął zobaczyć jego wnętrze i wejść na szczyt góry, gdzie w dole otwierało się piekło, ale nie zdołał. Wydobywające się z głębi czarnego tartaru iskry docierały aż do brzegu i gasły, gromadząc się tam. Podobnie jak padający z nieba śnieg tworzy białe kopczyki przybyłe z powietrznych łuków nieba, tak też iskry zebrane na szczycie góry przeszkodziły Willibaldowi wspiąć się na nią. Widział jednak, jak się wyłania pośród

ogłuszających grzmotów czarny, straszliwy i ohydny płomień, którym zionie studzienna głębia. Oglądał też wielki płomień i kłęby dymu, co budzą grozę, wznosząc się bardzo wysoko ku niebu. Widział, jak lawa *(pumex* lub *fomex*), o której mówili pisarze, wydobywała się z piekła i wraz z płomieniami wyrzucana była w samo morze, a stamtąd znów na ziemię. Ludzie zaś zbierali ją i zabierali z sobą."[52]

Sens tych tekstów jest jasny. Od starożytności — a także w tym przypadku chrześcijaństwo nadało nowe znaczenie wierzeniom, lecz zachowało je *in situ* — piekło znajduje się na Sycylii, w wulkanach Lipari oraz wgłębi Etny. Z pewnością przez długi czas chrześcijańskie miejsca czyśćcowe bliskie będą piekłu, a nawet staną się jego częścią. Kiedy jednak rodzi się czyściec — nawet jeśli doznawane tam męki są do pewnego czasu karami piekielnymi — trzeba zapewnić mu autonomię, a przede wszystkim topograficzną autonomię wewnątrz geograficznego systemu zaświatów. W Irlandii czyściec świętego Patryka — choć piekielny — nie został przesłonięty przez piekło. Na Sycylii wielka tradycja infernalna nie pozwoliła czyśćcowi się rozwinąć. Starożytne piekło zagrodziło drogę młodemu czyśćcowi.

Logika czyśćca

Zmarli istnieją tylko za pośrednictwem żywych i dla nich. Innocenty III rzekł: żywi troszczą się o zmarłych, ponieważ sami są przyszłymi zmarłymi. A w społeczeństwie chrześcijańskim, zwłaszcza w średniowieczu, przyszłość ma nie tylko znaczenie chronologiczne, lecz przede wszystkim eschatologiczne. To, co przyrodzone i nadprzyrodzone, ziemia i zaświaty, wczoraj, dzisiaj, jutro i zawsze, wieczność, są ze sobą połączone, utkane z tego samego wątku, nie bez pewnych wydarzeń (narodziny, śmierć, zmartwychwstanie), nie bez skoków jakościowych (nawrócenie) i momentów nieprzewidzianych (cud). Wszędzie tam pojawia się Kościół w swej dwoistej roli: kontrolowania i zbawiania, uzasadniania i podważania ustalonego porządku. Od końca IV do połowy XII wieku, od Augustyna do Ottona zFreisingu, prałata i wuja Fryderyka Barbarossy, społeczeństwo żyło — tak dobrze, jak i źle, i raczej źle niż dobrze — w oparciu o model idealny: Państwo Boże. Rzeczą zasadniczą było to, by państwo ziemskie, mimo swych niedoskonałości, nie przechylało się w stronę diabła, w stronę zła. Model ten nie straci znaczenia po XII wieku, a Szatan pocznie nawet przypuszczać gwałtowne, zatrważające ataki, podczas

gdy ów feudalny świat możnych i słabych, dobrych i złych, świat bieli i czerni trwać będzie nadal.

Jednakże w dobie rozkwitu chrześcijaństwa, między końcem XI i połową XIII wieku — powiedzmy, aby przyjąć intelektualne punkty odniesienia, od Anzelma do Tomasza z Akwinu — rzeczy nie przedstawiają się już tak prosto. Istnieją stany pośrednie, etapy przejściowe; relacje między ludźmi, między Bogiem i ludźmi stały się teraz bardziej złożone, przestrzeń i czas dzielą się na części i układają na nowo w sposób odmienny, granice między życiem i śmiercią, światem i wiecznością, ziemią i niebem ulegają przemieszczeniu. Instrumenty miernicze nie są już te same, zarówno jeśli chodzi o wyposażenie intelektualne, jak i wartości lub techniki materialne. Reforma gregoriańska między połową XI i połową XII wieku — odpowiedź Kościoła na wyzwanie

nowych struktur chrześcijaństwa — zlikwidowała retorykę, która przez pewien czas pozostanie jeszcze na proscenium, ale coraz gorzej skrywać będzie nowe realia teatru chrześcijańskiego. Retoryka odwołuje się do dualizmu: dwa państwa, dwie władze, dwa miecze, duchowni i laicy, papież i cesarz; podobnie są też dwie armie — armia Chrystusa i armia Szatana. Innocenty III jest tutaj świadkiem i aktorem. Był wielkim papieżem nie ze względu na to, iż — jak chciała archaiczna historiografia — sprawił, że w chrześcijaństwie zatriumfował rzekomy model feudalności jurydycznej, który nigdy nie istniał, ale dlatego, że pomimo błędów (kto mógł około 1200 roku przypuścić, że cystersi nie potrafią pokonać heretyków?), przywrócił władzę Kościoła nad nowym społeczeństwem nie wskutek przeciwstawienia się mu, lecz przystosowania się do niego. Innocenty III wskazuje odtąd na trzy kościoły: pomiędzy armią Boga i armią Zabulona istnieje „armia, która jest w czyśćcu”.[1]

ZAŚWIATY I POSTĘP SPRAWIEDLIWOŚCI

Czy to pojawienie się trzeciego społeczeństwa w zaświatach jest może odpowiedzią na ewolucję idei zbawienia, z którą zwykło się na ogół wiązać ludzkie koncepcje tamtego świata?

Wydaje mi się jednak, że refleksję żywych co do zaświatów pobudza raczej potrzeba sprawiedliwości niż aspirowanie do zbawienia — z wyjątkiem, być może, krótkich okresów wrzenia eschatologicznego. Zaświaty powinny korygować nierówności i niesprawiedliwości tego świata. Ale ta korygująca i kompensacyjna funkcja zaświatów nie jest niezależna od ziemskiej rzeczywistości jurysdykcyjnej. Ponieważ

ostateczne rozstrzygnięcie ludzkich losów dokona się wedle idei chrześcijańskich na Sądzie Ostatecznym, obraz sądu nabiera tu szczególnego znaczenia. Oczywiście Nowy Testament opisał scenę, podczas której zasłona opada na świat i otwiera się perspektywa wieczności. Jest to wielkie oddzielenie owiec od kozłów, wybranych po prawej stronie, a potępionych po lewej (Mt 25, 31—46). Jest to nadejście Parakleta.

„On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu — bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś — bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzycie; wreszcie o sądzie — bo władca tego świata został osądzony.” (J 16, 8—11)

Jest to wreszcie sąd narodów:

„I widziałem umarłych — wielkich i małych — stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. [...] A Śmierć i Otchłań[20] wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga — jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia.” (Ap 20, 12—15)

Jednakże ten przyszły, ostatni, powszechny sąd dopuszcza tylko dwie możliwości: życie lub śmierć, światło lub ogień wieczny, niebo lub piekło. Czyściec natomiast zależeć będzie od wyroku nie tak solennego, od sądu indywidualnego, który nastąpi natychmiast po śmierci. Popularna chrześcijańska ikonografia średniowieczna chętnie obrazuje go w postaci walki o duszę zmarłego pomiędzy dobrymi i złymi aniołami, pomiędzy właściwymi aniołami i demonami. Ponieważ dusze czyśćcowe są duszami wybranymi, które zostaną w końcu zbawione, należą więc do aniołów, ale podlegają złożonej procedurze sądowej. W rezultacie mogą korzystać ze złagodzenia kary, przedterminowego zwolnienia, nie z uwagi na ich własne dobre sprawowanie, ale wskutek interwencji zewnętrznych — wstawiennictw. Trwanie kary zależy więc — poza miłosierdziem Bożym symbolizowanym przez gorliwość aniołów w wyrywaniu dusz demonom — od osobistych zasług zmarłego, które zaskarbił sobie za życia, i wstawiennictw Kościoła dokonanych za sprawą krewnych i przyjaciół zmarłego.

Ta procedura inspiruje się oczywiście pojęciami i praktyką ziemskiego wymiaru sprawiedliwości. XII wiek jest zatem wiekiem sprawiedliwości w dwojakim znaczeniu: sprawiedliwość jako ideał — to jedna z wielkich

wartości tego stulecia, podczas gdy praktyka sądownicza ulega znacznym przemianom. Niejasne pojęcie sprawiedliwości ewoluuje pomiędzy tym ideałem i tą praktyką. Wobec seniorów feudalnych, którzy zawłaszczają dla siebie sprawiedliwość jako prawo — narzędzie dominacji nad członkami senioratu

— i jako źródło zysków finansowych, królowie i udzielni książęta domagają się przywrócenia idealnej i prawdziwej sprawiedliwości, kler umacnia swój wpływ na zbiorowe dążenia społeczeństwa przez pogłębianie chrześcijańskiej koncepcji sprawiedliwości, rozwijanie działalności sądów biskupich, czyli trybunałów duchownych, a zwłaszcza przez tworzenie nowego typu prawa — prawa kościelnego lub prawa kanonicznego.

Jeśli chodzi o władzę publiczną, XII wiek charakteryzuje się wzrostem interwencji w dziedzinie sądownictwa oraz coraz bardziej usilnym odwoływaniem się do ideału sprawiedliwości. Odnosi się to do wielkich monarchii feudalnych, przede wszystkim do Anglii, ale także do Francji Kapetyngów, gdzie od Ludwika VI i Ludwika VII do Filipa Augusta, od Sugera do panegirystów Filipa Augusta obraz sprawiedliwego króla zarysowuje się coraz wyraźniej, równolegle z funkcjonowaniem jurysdykcji królewskiej.[2] Odnosi się to także do wielkich księstw udzielnych. Pewien krwawy epizod

— chodzi tu o zamordowanie przez członków rodziny *ministeriales* hrabiego

Flandrii Karola Dobrego wbrugijskiej kaplicy hrabiowskiej (1127) — przynosi nam zdumiewającą opowieść. Za pośrednictwem nieco wyidealizowanego wizerunku zamordowanego hrabiego stykamy się tu — na tle rodzącej się właśnie potęgi ekonomicznej Flandrii — z politycznym ideałem rządów, jaki żywił XII wiek. Autor tej relacji, członek nowego personelu rządowego, notariusz hrabiego Galberta z Brugii, uważa sprawiedliwość za najważniejszą z cnót władcy.[3] Ten sprawiedliwy książę miał przydomek Dobry.

Wielki inicjator ruchu kanonicznego w XII wieku, biskup Iwo z Chartres, w *Prologu* swego cyklu kanonicznego — *Dekretu* (1094) — wyłożył teorię dyspensy: władza kościelna może w pewnych przypadkach nie stosować się do reguł prawa. Przy tej okazji zdefiniował fundamentalne rozróżnienie reguł sprawiedliwości: reguł imperatywnych, sugestii, tolerancji *(praeceptum, consi- lium, indulgentia*).[4] W pierwszych latach XII wieku, inspirując się Iwonem z Chartres, Alger z Liege, diakon i scholastyk

kościoła Św. Lamberta, potem kanonik katedry, który wycofał się w końcu do Cluny (nie jest to pierwszoplanowa postać rodzącej się inteligencji, tylko całkiem przeciętny duchowny) pisze *Liber de misericordia et justitia* (Księgę o miłosierdziu i sprawiedliwości).[5]

Ta ideologia polityczna sytuuje się w kontekście religijnym. Choć Kościół ma swój udział w aktach przemocy popełnianych podczas tego wieku zarówno w łonie świata chrześcijańskiego, jak i na wyprawie krzyżowej przeciw niewiernym, nie oddziela on, na wzór boży, miłosierdzia od sprawiedliwości.

Alger definiuje reguły tolerancji, które w zasadzie sprowadzają się do tego, by nie oskarżać bez dowodów. Wychodzi od klasycznej od czasu Augustyna antytezy, odnowionej, sprecyzowanej i podjętej w zupełnie odmiennym kontekście wrzenia ideologicznego i społecznego na przełomie XI i XII wieku, antytezy między prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu i tolerancją. Odsłania jego cele, które — według niego — powinny być celami sprawiedliwości: dążenie do pojednania, skrupulatne określenie intencji, właściwe zdefiniowanie udziału świadomej woli w przestępstwie.

Tak jak wkrótce uczyni to Abelard i Gracjan, powołuje się on na sprzeczne ze sobą teksty Biblii: w Pismach mamy tak wielką „różnorodność”! *Tanta dmersitas scripturarum...* Można więc żonglować autorytetami. Pod koniec wieku, wyciągając wnioski z pomysłowości interpretacyjnej teologów i kano- nistów, Alan z Lille powie, że cytaty mają woskowy nos... Do spryciarzy należy wykręcanie go w swoją stronę.

Alger posuwa się bardzo daleko, jeśli chodzi o tolerancję. Pisze, że „skoro nie można poprawić nieprawych, trzeba ich tolerować...”, „że trzeba tolerować grzeszników, aby zachować jedność”, czyli pokój. Uważa, że „nawet skazaniec, jeśli okazał szczerą skruchę, może odzyskać utracone prawa, gdyż *ten nie grzeszy, kto sprawiedliwość czyni” (non peccat qui exercet justitiam*).

Dochodzi wreszcie do sposobu, w jaki oskarżony może się usprawiedliwić, oczyścić z rzeczywistej lub rzekomej winy: „Oskarżony może się oczyścić *(expurgare*) na trzy sposoby: powołując wiarygodnych świadków, poddając się wnikliwemu przesłuchaniu lub wtedy, gdy w cztery oczy wyzna winę i okaże skruchę” (wskutek spowiedzi i pokuty: *confessione et penitentia).* Wreszcie „jeśli oskarżony nie chciał się oczyścić albo też gdy udowodniono mu jego winę lub jeśli sam wyznał swe grzechy — będzie skazany”.[6]

Refleksję dotyczącą grzechu odnajdujemy zarówno w teologii, jak i w prawie kanonicznym. Zbrodnia (*crimen*), przestępstwo (*delictum*), przewinienie *(culpa*), grzech *(peccatum*) — słowa te są w XII wieku wspólne teologom i kanonistom, lecz i jedni, i drudzy dokładają starań, by je oddzielić.

W klasycznej już pracy na temat nauki o grzechu w prawie kanonicznym od Gracjana do *Dekretałów* Grzegorza IX[7] Stephan Kuttner, po podkreśleniu w przedmowie znaczenia wielkiego ruchu intelektualnego i społecznego, jakim były początki nauki o prawie kanonicznym w XII wieku, i przytoczeniu nieustannie rosnącej w drugiej połowie tego stulecia produkcji literatury kanonicznej (glosy *Dekretu*, *Summy,* a w ustawodawstwie kościelnym *Dekretafy,* które w końcu Grzegorz IX zbierze i włączy w 1234 roku do formującego się *Cotpus* prawa kanonicznego) rozpoczyna ją rozdziałem *Ahelard a pojęcie zbrodni.*

# NOWE KONCEPCJE GRZECHU I POKUTY

Słowa i idee Algera z Liege zawiodły nas w samo pobliże czyśćca. Alger z Liege, cytując autorów, którzy inspirowali jego dzieło, sytuował się po stronie ojców czyśćca — Augustyna i Grzegorza Wielkiego, co prawda nie Grzegorza z *Dialogów,* lecz z *Moraliów* i *Liber pastoralis.* Zbliżamy się do czyśćca, wkraczając w dziedzinę, gdzie na przestrzeni XII wieku nastąpi decydujące rozstrzygnięcie w grze, jaką Kościół toczy ze społeczeństwem na styku życia duchowego z życiem materialnym i społecznym: jest to *pokuta.*

Jeden z historyków teologii, Robert Blomme — w sposób odmienny, niż to czyni Stephan Kuttner, i zarazem komplementarny — odnajduje pojęcie *sprawiedliwości,* zasadniczą cechę wieku, rozpatrując *Doktrynę grzechu w szkołach teologicznych pierwszej połowy XII wieku}*

Oto w drugiej połowie tego wieku Piotr Comestor jest, być może, „wynalazcą" czyśćca. W *Liber Pancrisis* zebrał cytaty z Ojców Kościoła — nadając im modną formę „sentencji lub kwestii" — wybrane lub skomentowane „przez mistrzów współczesnych" *(a modemis magistris*). Chodzi o teologów ze szkoły w Laon z początku XII wieku: Wilhelma z Champeaux, Anzelma i Raula z Laon oraz Iwona z Chartres.[9] Ci laończycy odegrali istotną rolę w ewolucji idei grzechu i pokuty. Nie będę tu przytaczał rzetelnego opracowania[10] dotyczącego wielkiej przemiany intelektualnej i moralnej, która odnowiła pojęcie grzechu oraz głęboko zmodyfikowała praktyki pokutnicze w XII i na początku XIII wieku, wiążąc grzech z niewiedzą i szukając jego intencji w postępowaniu grzesznika.

Punktem wyjścia jest tu bez wątpienia Anzelm z Canterbury. Ten wielki teolog kładł nacisk na zasadniczą różnicę między grzechem świadomym a grzechem wynikającym z niewiedzy. W *Cur Deus homo* (II, 15, 52, 115) oświadczył: „Różnica między grzechem popełnionym świadomie a grzechem, który popełnia się z przyczyny niewiedzy, jest taka, że grzech, którego nie popełniono by nigdy z powodu jego ohydy, gdyby ją znano, jest jedynie grzechem powszednim, gdyż popełniono go wskutek niewiedzy."[11] Wszystkie wielkie szkoły pierwszej połowy XII wieku podejmują i rozwijają to fundamentalne rozróżnienie, które stanie się później

tradycyjne: Szkoła z Laon, Abelard, wiktoryni. Istotne są tu zwłaszcza dwa rozróżnienia: jedno między wadą a grzechem, implikujące przyzwolenie grzesznika (jego *consensus)* oraz drugie, między winą i karą *(culpa* i *poena),* które pewien uczeń Abelarda w *Komentarzu z Cambridge* tak komentuje: „Trzeba rzec przede wszystkim, iż grzech ma dwa aspekty: jeden dotyczy *vmy (culpa),* którą jest przyzwolenie *(consensus),* lub wzgardzenie Bogiem *(contempus Dei),* jak wtedy, gdy się mówi, że małe dziecko jest bez grzechu; drugi zaś dotyczy *kary,* tak jak wtedy, gdy mówimy o zgrzeszeniu w Adamie, to znaczy narażeniu się na karę."[12] Dla naszych badań istotne jest to, że wina *(culpa),* która zwykle wiedzie do potępienia, może być odpuszczona dzięki skrusze i spowiedzi, podczas gdy kara *(poena)* lub męka pokutna wymazywana jest dzięki zadośćuczynieniu, to znaczy przez dopełnienie nakazanej przez Kościół pokuty. Jeśli było przyczynienie się i (lub) spowiedź, ale pokuta — rozmyślnie lub nie (na przykład z powodu śmierci) — nie została dokonana lub dokończona, kara *(poena)* musi dopełnić się w ogniu czyśćcowym, to znaczy, począwszy od końca tego wieku, w czyśćcu.[13]

Całe życie duchowe i moralne nakierowane jest odtąd na roztrząsanie intencji, na dochodzenie, czy postępku dokonano rozmyślnie, czy też nie, oraz na czyn rozmyślny i czyn wynikający z niewiedzy. Pojęcie odpowiedzialności osobistej ulega znamiennemu rozwinięciu i wzbogaceniu. Tropienie grzechu wpisuje się w ramy „interioryzacji i personalizacji" życia moralnego, które wymaga nowych praktyk pokutnych. Większy nacisk niż na wewnętrzne przekonanie kładzie się odtąd na *wyznanie,* bardziej jeszcze niż kara liczy się *skrucha.*[14] Wszystko to sprawia, że na pierwszy plan wysuwa się teraz *spowiedź,* spowiedź przeobrażona.

Na przełomie XI i XII wieku, gdy stuktury ulegają zachwianiu, pojawia się dzieło anonimowe, źle datowane, źle zbadane, a jednak o kapitalnym znaczeniu: traktat *De vera et falsa poenitentia* (O prawdziwej i fałszywej pokucie).[15] Począwszy od XII wieku odnosi on wielki sukces. Korzysta się z niego, cytuje

go Gracjan w *Dekrecie,* a także Piotr Lombard. Co prawda pod wieloma względami jego autorytet wynika nie tylko z nowatorstwa treści: sądzono, że autorem rozprawy jest sam święty Augustyn. Zwrócę tu uwagę tylko na trzy zawarte w niej idee, które wejdą do praktyki Kościoła i wywrą istotny wpływ na system czyśćca.

Pierwszą jest to, że w razie niebezpieczeństwa iw braku księdza można i należy wyspowiadać się laikowi. Laik wprawdzie nie może rozgrzeszyć, ale chęć wyspowiadania się mu dowodzi skruchy, może więc spowodować odpuszczenie *winy* (*culpa*). Jednakże ten półśrodek zalecany jest tylko i wyłącznie w razie niebezpieczeństwa śmierci, jeśli się jej więc uniknęło, trzeba powtórnie wyspowiadać się księdzu, który będzie mógł udzielić rozgrzeszenia; jeśli się zaś umiera, pozostaje już tylko *karu (poena*), co znaczy, że praktyka ta prowadzi najczęściej do czyśćca. A oto dowód.

Pod koniec XII wieku Anglik Walter Map opowiada w *De Nugis curialium* o pewnym szlachcicu, walecznym wojowniku. Zostaje on wprawdzie mnichem, lecz gdy szczególne okoliczności zmuszają go do walki, powoduje ucieczkę nieprzyjaciół, jednakże nieco później, gdy towarzyszy mu tylko młodszy braciszek zakonny *(puer*), zostaje śmiertelnie raniony przez wroga, który zaczaił się na niego w winnicy: „Czując się bliski śmierci, wyznaje swe grzechy słudze, który był wtedy jedynym jego towarzyszem, prosząc, by wyznaczył mu pokutę. Ów zaś, jako niekompetentny laik, zaklina się, iż tego nie potrafi. Ranny mnich, jako człek bystrego umysłu, takie oto znajduje wyjście z opresji i, okazując bardzo głęboką skruchę, rzecze mu: «Nakaż mi w imię miłosierdza Bożego, drogi synu, aby moja dusza czyniła pokutę w piekle aż do dnia Sądu [Ostatecznego], wtedy bowiem Pan ulituje się nade mną i nie będę musiał wraz z bezbożnikami oglądać jego zagniewanego oblicza szału.» Sługa, cały we łzach, mówi wtedy: «Panie, nakazuję ci, byś czynił jako pokutę to, co twoje wargi wypowiedziały tutaj przed Bogiem.» Ten zaś, przytakując mu i słowami, i wyrazem twarzy, przyjmuje nabożnie ów nakaz, potem zaś umiera.”[16] Piekło, o którym tutaj mowa i z którego można wydostać się w dniu Sądu, to oczywiście piekło górne, innymi słowy czyściec, którego Walter Map — umysł niechętny nowinkom i przeciwnik cystersów — nie zna.

Drugą ideą jest to, że pokuty nie powinno się dokonywać tylko raz w życiu, po bardzo wielkim grzechu lub w ostatniej chwili przed śmiercią, lecz w miarę możności kilkakrotnie.

Trzecia idea to przeświadczenie, że „za grzechy sekretne należy się pokuta sekretna”, a „za grzechy publiczne pokuta publiczna”. W ten sposób przyspieszeniu ulega zamieranie wcześniejszego obyczaju pokuty publicznej. Społeczeństwo nie jest już zbiorem małych grup wiernych, wewnątrz których pokuta publiczna była czymś naturalnym. Ostatnie

wielkie pokuty „polityczne”, nawiązujące do tradycji Teodozjusza poddającego się pokucie nałożonej przez

świętego Ambrożego, sytuują się w ramach traktowanego nieco teatralnie konfliktu pomiędzy papieżem i cesarzem (Henryk IV w Canossie, Barbarossa w Wenecji), a w wyjątkowym przypadku przybierają formę podjęcia wyprawy krzyżowej przeciw albigensom: Rajmund VII z Tuluzy w paryskiej Notre-Dame...

Wyłania się z tego coraz powszechniejsza, włączona w normalne, jeśli nie codzienne życie duchowe praktyka spowiedzi przy konfesjonale, z ust do ucha, od grzesznika do księdza, od jednego do drugiego. „Tajemnica spowiedzi” pojawia się dopiero później, ale jej droga została wytyczona. W 1215 roku następuje doniosłe wydarzenie, jest to jedna z wielkich dat historii średniowiecznej. Czwarty sobór laterański w swym kanonie 21, *Omnis utriusque sexus,* nakłada na wszystkich dorosłych chrześcijan i chrześcijanki obowiązek dokonywania przynajmniej raz do roku spowiedzi przy konfesjonale. W ten sposób nastąpiła intronizacja, generalizacja i pogłębienie ruchu wiodącego chrześcijaństwo ku spowiedzi od co najmniej stu lat. Jest to narzucenie wszystkim rachunku sumienia, pionierski front otwierający się w indywidualnej świadomości chrześcijan, rozciągnięcie na laików praktyk introspekcyjnych zastrzeżonych dotąd dla duchownych, a zwłaszcza dla mnichów. Decyzja następuje więc po długiej ewolucji, jakby sankcjonując potrzebę. W pierwszej połowie XIII wieku była ona jednak wielkim zaskoczeniem. Zwyczaju tego niełatwo nabrać ani laikom, ani księżom. Jak spowiadać się samemu i jak spowiadać innych, co wyznawać na spowiedzi lub o co pytać, a w końcu jaką pokutę winien ksiądz wyznaczać za wyznanie już nie jakiegoś ogromnego i niesłychanego grzechu, lecz na ogół codziennych i błahych przewin? Zakłopotanym, a niekiedy nawet przerażonym nową odpowiedzialnością księżom, zwłaszcza tym najsłabiej poinstruowanym, przyjdą wkrótce z pomocą specjaliści. Napiszą podręczniki dla spowiedników, niekiedy zróżnicowane pod względem poziomu — na przykład w postaci uproszczonej, na użytek „prostych” księży, jak pionierskie w tej dziedzinie dzieło Tomasza z Chobham.[17] Pośród stawianych pytań i rozważań nad pokutą godne uwagi miejsce zajmuje nowo powstały czyściec, tym bardziej, że gromadzi on także grzeszników obarczonych winami, które mogą legalnie umknąć situ spowiedzi: grzechami powszednimi.

Grzechy powszednie mają długą historię, którą już po części poznaliśmy. Ich biblijnym fundamentem jest pierwszy list Jana 1, 8: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”, a zwłaszcza inny fragment tego samego listu, 5, 16—17:

Jeśli ktoś spostrzeże,
że brat popełnia grzech, który nie sprowadza śmierci,
niech się modli, a przywróci mu życie;
mam na myśli tych,
których grzech nie sprowadza śmierci.
Istnieje taki grzech,
Który sprowadza śmierć.
W takim wypadku nie polecam, aby się modlono.
Każde bezprawie jest grzechem;
są jednak grzechy,
które nie sprowadzają śmierci.

Owo zarysowane przez Tertuliana pojęcie sprecyzują później Augustyn i Grzegorz Wielki. Używane terminy to grzechy drobne *(minuta),* małe lub mniejsze *(parna, minora),* lekkie lub lżejsze *(levia, leviora),* a zwłaszcza, zgodnie ze szczególnie trafnym wyrażeniem, codzienne *(quotidiana).* Termin powszedni (*peniale, venialia*) upowszechnia się dopiero w XII wieku, według A.M. Landgrafa opozycję grzechy śmiertelne—grzechy powszednie stworzyli w drugiej połowie tego stulecia dopiero uczniowie teologa Gilberta Porreta (Gilbert de la Porree) zmarłego w 1154 roku: grupa ta miała jakoby obejmować anonimowych autorów *Kwestii,* Szymona zTournai, Alana z Lille itd.[18] Wyrażenie „grzech powszedni” należy w każdym razie do tego zespołu pojęć i słów, które wyłaniają się w XII wieku wraz z czyśćcem i wraz z nim tworzą pewien system. Słowo to, co więcej, miało pewien sens, którego XII-wieczni duchowni byli bardzo świadomi — oznaczało mianowicie godnych *venia,* czyli przebaczenia. Pojęcie przybrało więc charakter zarazem prawny i duchowy.

Na początku XII wieku pewien traktat teologiczny szkoły z Laon, *Senten- tiae Atrebatenses* (Sentencje z Arras), głosi, że: „Odmiennej pokuty wymagają grzechy zbrodnicze i grzech powszedni. Zbrodniczymi — to znaczy pociągającymi za sobą potępienie — są grzechy popełniane świadomie i rozmyślnie. Inne, których przyczyną jest nieprzezwyciężona słabość ciała lub nieprzezwyciężona niewiedza, są powszednie, co oznacza, iż nie grożą one potępieniem.”[19] Mogą zostać łatwo odpuszczone dzięki

spowiedzi, jałmużnie lub innym podobnym uczynkom. Zmarły w 1117 roku Anzelm z Laon jest w swych *Sententiae* tego samego zdania. Abelard przeciwstawia w *Etyce*[20] grzechy zbrodnicze *(cńminalia)* grzechom powszednim lub lekkim *(venialia aut levia).* Wraz z Hugonem od Sw. Wiktora i wiktorynami pojawia się kwestia, która później będzie rozmaicie rozstrzygana: czy grzech powszedni może stać się śmiertelnym? Wiktoryni odpowiadają: tak, jeśli podstawą jego jest wzgardzenie Bogiem. Alan z Lille obszernie analizuje rozróżnienie między grzechem śmiertelnym i grzechem powszednim, przytaczając różne opinie i reasumując właściwie całość tej rozwiniętej w trakcie XII wieku doktryny.[21]

Nie będę tu bliżej rozpatrywać subtelności teologicznych, jakie grzech powszedni poczyna pociągać za sobą. Z pewnością dyskusje te implikują niekiedy istnienie czyśćca, lecz stykamy się tu, jak sądzę, z nieco napuszonymi wywodami, w których zbyt często zdają się gustować teolodzy XIII wieku, nie mówiąc już o teologach scholastycznych późnego średniowiecza i czasów

nowożytnych. Czyściec zostaje w ten sposób wciągnięty w wir delirycznej scholastyki, która roztrząsa zupełnie bezużyteczne kwestie i mozolnie wypracowuje skrajnie sofistyczne rozróżnienia, z upodobaniem produkując najdziwaczniejsze konkluzje: czy grzech powszedni może stać się śmiertelnym, czy kumulacja grzechów powszednich nie równa się czasem grzechowi śmiertelnemu (problem rozpatrywany już przez Augustyna, ale w sposób nie tak zawiły), jaki los czeka tego, kto zmarł w stanie grzechu śmiertelnego i powszedniego zarazem lub ma na sumieniu tylko grzech pierworodny i grzech powszedni (zakładając, że taki przypadek jest w ogóle możliwy, w co niektórzy wątpią) itd. Analiza tekstów mówiących o grzechu powszednim i czyśćcu, nad czym zawzięcie dyskutowano w łonie trzynastowiecznego chrześcijaństwa, przekonała mnie, że te wyrafinowane dysputy oderwanych od realnego życia intelektualistów nie miały żadnego wpływu na koncepcje czyśćca, którym hołdowały masy wiernych. Być może jakieś echo tych dywagacji odwróciło od czyśćca pewną liczbę prostych i zdrowych umysłów, które odrzucały go nie z powodu zastrzeżeń natury doktrynalnej, lecz dlatego, że irytował je snobizm intelektualny, któremu od końca XII wieku dostarczał niekiedy pretekstu. Teolodzy XII wieku — bardzo różni, a wśród nich, o czym nie należy zapominać, znajdowali się też teolodzy zakonni — rozumowali w kategoriach abstrakcji, gdyż nauka jest abstrakcyjna, a teologia stała się

wtedy nauką. Otwarci jednak na ogół na kontakty i wymianę myśli z otaczającym ich społeczeństwem, widzieli z perspektywy swych katedr, klasztorów i szkół miejskich, wziętych szturmem przez siły nowego społeczeństwa, że rozważanie nad grzechem powszednim lub nad czyśćcem równało się rozważaniom nad tymże społeczeństwem. Natomiast teolodzy i kanoniści XIII wieku, wywodzący się z ruchu korporacyjnego, który czynił z nich pracowników umysłowych struktury miejskiej, ulegali coraz większej izolacji w katedrach uniwersyteckich, zapiekli w swojej pysze specjalistów od spraw ducha.

MATERIA CZYŚĆCA: GRZECHY POWSZEDNIE

W XII wieku jeszcze tam nie jesteśmy. W odniesieniu do grzechu powszedniego pojawiają się dwie kwestie dość blisko związane z przedmiotem naszych badań: jak uwolnić się od grzechów powszednich i ściśle z nią połączony problem związków między grzechem powszednim a czyśćcem.

Dopóki czyściec nie pojawił się na dobre, a grzech powszedni był niedokładnie zdefiniowany, istniało, jak widzieliśmy, przekonanie, że może go zmazać modlitwa, w szczególności Modlitwa Pańska, jałmużna, ewentualnie spowiedź, a w przyszłości być może — jak pozwalał przypuszczać sam

Augustyn — również ogień czyśćcowy. Święty Bernard nie posługiwał się wyrażeniem *grzechy powszednie,* ale *codzienne, mniejsze (minora*) lub *które nie dotyczą śmierci (quaenon sunt ad mortem),* modlitwę uważał zaś za najlepszy sposób oczyszczenia się z nich. Uważał on nawet, że z niektórych takich grzechów wcale nie trzeba się spowiadać. Ewolucja pojęć z XII wieku przybliży grzech powszedni do czyśćca. To właśnie grzechu powszedniego dotyczy w znacznym stopniu kryterium niewiedzy, które w oczach teologów staje się czymś coraz bardziej istotnym. Po wykluczeniu winy *(pulpa)* pozostaje więc kara, która nastąpi w czyśćcu. Egzegeza Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian 3,10—15, prowadzi z kolei do utożsamienia budowania na drewnie, słomie i sianie z grzechami powszednimi, a ponieważ konstrukcje takie tradycyjnie niszczy właśnie ogień czyśćcowy, pozwalają one temu, kto je zbudował, zbawić się poprzez ogień; grzechy powszednie wiodą zatem do czyśćca. To właśnie mówi na przykład pod koniec XII wieku Jan od Boga (Johannes de Deo) w swej *Summie o pokutach:* „Grzech powszedni ma trzy stopnie, a mianowicie drewno, słomę i siano. Grzechy powszednie oczyszcza ogień.”[22] Już Piotr

Lombard w *Sentencjach* sądził, że z listu Pawła „wynika, iż pewne grzechy powszednie ulegną wymazaniu po tym życiu”, jak również to, że grzechy powszednie „rozpuszczają się w ogniu”.[23] Czyściec staje się więc po prostu zbiornikiem grzechów powszednich, a opinia ta spopularyzuje się szeroko w XIII wieku. Nie należy jednak wierzyć, że czyściec zarezerwowano wyłącznie dla grzechów powszednich. Pod koniec XII wieku jest on miejscem oczyszczenia z dwóch typów grzesznych postępków: grzechów powszednich oraz tych, za które żałowano i wyspowiadano się z nich, lecz nie zdołano ich odpokutować. Przypomnijmy tu problem dyskutowany, według A. M. Landgrafa, w kręgu Odona z Ourscamp. Odon dobrze, chociaż za pomocą nieco archaicznego słownictwa, charakteryzuje ten system: „Prawdą jest, że niektóre dusze po oddzieleniu się od ciał natychmiast znajdą się w ogniu czyśćcowym; nie wszystkie jednak ulegną tam oczyszczeniu, lecz tylko niektóre. Wszystkie, które tam wchodzą, doświadczają kary. Należałoby zatem zwać ów ogień raczej karzącym niż czyśćcowym, lecz tak się złożyło, iż otrzymał nazwę najszlachetniejszą. Spośród dusz, które weń wchodzą, jedne są i oczyszczane, i karane, inne zaś tylko karane. Oczyszczane i karane są te, które przyniosły z sobą drewno, słomę i siano [...]. Karom zaś podlegają tylko dusze tych, którzy po okazaniu skruchy i wyspowiadaniu się ze wszystkich grzechów zmarli, nim zdążyli dopełnić pokuty, jaką nakazał im kapłan.”[24] Prawdę powiedziawszy, zastanawianie się, jaki rodzaj grzechów prowadzi do czyśćca, to rzecz niewłaściwa. Jeśli prawdą jest, że grzech powszedni i czyściec zrodziły się prawie równocześnie i ustalił się między nimi ścisły związek, to klerkowie końca XII i początku XIII wieku nie rozpatrują bynajmniej abstrakcyjnych pojęć, takich jak zbrodnia, grzech, wina itd. Interesują ich przede wszystkim ludzie, przedmiotem ich troski jest właśnie społeczeństwo. Z pewnością owo społeczeństwo uległo zdekomponowaniu i nowemu uporządkowaniu wedle kryteriów religijnych, ale istota ideologicznego i duchowego oddziaływania Kościoła pozostała ta sama: ze społeczeństwa ludzi — zarówno żywych, jak i umarłych — należy stworzyć społeczeństwo chrześcijan. Jeśli więc w ogóle troszczy się on o klasyfikację wedle jakichś kategorii, to interesują go kategorie chrześcijan.

Zanim przystąpimy do analizy tych kategorii, należy zrobić pewną uwagę. Ziemski wymiar sprawiedliwości, aparat sądownictwa w społeczeństwie feudalnym służy często teologom XII i początku XIII wieku, jak już powiedziałem, jeśli nie za model, to przynajmniej za

odniesienie dla ich teorii sprawiedliwości w zaświatach. W świede moich poprzednich wywodów o grzechu i pokucie chciałbym tu podać dwa przykłady. Zastanawiając się nad moralnością intencji, Abelard w pierwszej połowie XII wieku powołuje się na przypadek zbrodniarza, osądzonego i skazanego w ten sam sposób za zbrodnię przez dwóch różnych sędziów. W obu przypadkach chodziło o działanie prawe i wymagane przez sprawiedliwość, ale pobudką jednego z sędziów było umiłowanie sprawiedliwości, drugiego zaś — nienawiść i duch zemsty. Około 1200 roku idea uległa więc ewolucji wraz z ewolucją ziemskiego sądownictwa.

W pewnej kwestii podjętej następnie przez zmarłego około 1237 roku Wilhelma z Auxerre i przez dominikanina Hugona z Saint-Cher, paryski kanclerz Prepozyt z Cremony, zmarły około 1210 roku, stawia jedno z tych pytań, które wydają się bezużyteczne, mają jednak (niekiedy tak się zdarza) bardzo precyzyjne znaczenie. Zastanawia się on, czy za zwykły grzech powszedni nie grozi przypadkiem kara w piekle, a nie na ziemi (w postaci pokuty) lub w czyśćcu. I odpowiada, że być może nie jest to niemożliwe, gdyż nie należy osądzać grzechu samego w sobie, ale w powiązaniu z różnymi rodzajami sprawiedliwości — w prawnym sensie jurysdykcji — od których może on zależeć. Z punktu widzenia *for* (jurysdykcja) piekła może zasługiwać na karę wieczną, z punktu widzenia *for* ziemskiej pokuty lub czyśćca tylko na karę czasową. Tak też — dodaje — mała kradzież karana jest w Paryżu jedynie okaleczeniem ucha, natomiast w Chartres — obcięciem stopy. Mniej konkretny Hugon z Saint-Cher zadowala się stwierdzeniem, że ten sam jawny grzech karany jest ciężko w Paryżu, jeszcze ciężej w Orleanie, a bardzo ciężko w Tours.[25] Ta szkolna hipoteza stanie się punktem wyjścia zawrotnej, krańcowo abstrakcyjnej refleksji teologicznej wysnutej z jak najbardziej konkretnej rzeczywistości historycznej. A gdyby tak zaświaty były czymś w rodzaju feudalnego królestwa — z jego rozparcelowaną jurysdykcją, z nierównymi kryteriami i karami? Zaświaty społeczeństwa przedrewolucyjnego i przedindustrialnego? A gdyby tak powstałe tam nowe królestwo, czyli czyściec, było tylko mozaiką senioratów z nie ustalonymi, źle strzeżonymi granicami nawet od strony królestwa piekielnego... Czasami za pośrednictwem jakiegoś dokumentu historia zdejmuje swą maskę.

## OD DWÓCH (LUB CZTERECH) DO TRZECH: TRZY KATEGORIE GRZESZNIKÓW

W momencie narodzin czyśćca, wtedy gdy już on istnieje i rozwija się, trzeba rozpatrzyć poszczególne kategorie ludzi, chrześcijan, aby wiedzieć, kim go zaludnić. Dotykamy tutaj jednego z zasadniczych mechanizmów historii: mechanizmu przemian zachodzących w mentalności, formowania się ekwipunku logicznego. A pośród tych operacji myślowych — zarówno na poziomie ogółu społeczeństwa, jak i intelektualistów-specjalistów — jedna operacja nabiera szczególnego znaczenia: klasyfikacja i jej podrodzaj, kategoryzacja.

Należy nawiązać tutaj do schematu logicznego poza konkretnymi realiami społecznymi. Pod koniec XII wieku wygląda to wprawdzie prosto, ale istnieje pewna trudność. Z jednej strony mamy cztery kategorie ludzi określone w IV wieku przez Augustyna, ów podział podjęty i jakby ponownie wylansowany przez Gracjana około 1140 roku: zupełnie dobrzy, zupełnie źli, niezupełnie dobrzy i niezupełnie źli. Gdzie idą po śmierci? Odtąd nasuwają się trzy miejsca, jeśli pominąć zanikający całkowicie ziemski raj, w którym przebywają już tylko Henoch i Eliasz, łono Abrahama (także w trakcie zaniku) oraz dwie Otchłanie, które nie mają jednakowego statusu. Od zstąpienia Chrystusa do piekieł Otchłań Patriarchów opustoszała i taką ma pozostać na zawsze. Jest to już tylko „zabytek historyczny”. Otchłań Dzieciątek, która będzie jeszcze przez wieki przedmiotem dyskusji, nie leży na tej samej płaszczyźnie, co trzy pozostałe miejsca zaświatów. Jest ona odpowiednim miejscem dla tych istot ludzkich, na których nie ciąży żaden grzech poza pierworodnym, podczas gdy piekło, czyściec i raj dotyczą trzech kategorii grzeszników, wśród których istnieje pewna hierarchia co do stopnia odpowiedzialności i przeznaczenia: źli pójdą do piekła, dobrzy do przyobiecanego im raju, a ci, którzy nie są ani zupełnie źli, ani zupełnie dobrzy, będą musieli przejść przez czyściec, zanim udadzą się do raju. Choć w XIII wieku aż do czasów Dantego w teoretycznych pismach niektórych scholastyków występować będzie sporadycznie system „pięciu krain” zaświatów, pod koniec XII wieku ustala się jednak system trzech miejsc.

Problem wydaje się więc prosty: trzeba połączyć czterodzielny schemat i potrójne uprzestrzennienie. Kontynuujemy nasze rozważania poza wszelkim konkretnym kontekstem historycznym. Wydaje się, że istnieją dwa proste rozwiązania, które pozwolą nam obejść się bez burzenia obydwu systemów naraz. Albo grupa trzech komponentów zostanie poszerzona o czwarty, albo grupa czterech zredukowana do trzech.

Dochodzą do tego jeszcze dwa elementy: pierwszy to ten, że Augustyn, twórca czterech kategorii chrześcijan, potrafił zdefiniować jedynie trzy z nich, czwartej

zaś, grupie niezupełnie złych, miało przysługiwać mocno hipotetyczne „bardziej znośne potępienie”.

Myślę, że Augustyn wahał się pomiędzy dwoma tendencjami. Z jednej strony, mimo całej subtelności jego wywodów, musiał podporządkować się schematom binarnym, których wpływ stawał się coraz silniejszy w jego czasach późnej starożytności, zmuszonej, by zdołała przetrwać, do zamknięcia się w uproszczonych ramach mentalnych. Choć mówił nieco konkretniej

0 niezupełnie dobrych i ogniu czyśćcowym, który mógł uczynić z nich wybrańców, niż o niezupełnie złych, to nie zdołał dokładniej sformułować, co przypadnie w udziale tej drugiej grupie pośredniej. Jednakże w duchu skłaniał się ku zaświatom potrójnym: niebo, ogień (czyśćcowy), piekło; to właśnie myśliciele XII wieku, silnie nasyceni augustynizmem, wierni raczej duchowi niż literze jego pism, zdołają wreszcie sprecyzować schemat potrójny.

Drugim elementem, który sprzyjał tej ewolucji ku triadzie kategorii grzeszników zgodnej z triadą miejsc w zaświatach, była ogólna transformacja logiki specyficznej dla ludzi XII wieku — przede wszystkim zaś dla klerków — wewnątrz wielkiej przemiany, jakiej uległo wtedy chrześcijaństwo. W przejściu od dwóch do czterech grup (lub odwrotnie) nie było nic rewolucyjnego. Prawdziwą zmianą, zgodną z zasadniczą transformacją struktur, która nastąpiła w XII wieku, okazało się zredukowanie czterech augustyńskich kategorii ludzi postawionych wobec perspektywy zbawienia do trzech.

Chciałbym, aby czytelnik w tym właśnie miejscu głębiej się zastanowił. Jak przypuszczam, jest on rozbawiony lub rozdrażniony i bez wątpienia myśli sobie: albo jedno, albo drugie. Albo chodzi o abstrakcyjną grę, która nie ma żadnego związku z rzeczywistością historyczną, albo o zabiegi, które są zrozumiałe same przez się: ludzkość zawsze i wszędzie dzieliła się i grupowała — na dwie, trzy lub cztery części. Cóż bardziej „naturalnego”? Mylę się jednak. Czytelnik ów zna już Georges’a Dumezila, Claude’a Levi-Straussa, Georges’a Duby’ego, logików takich jak Theodor Caplow[26], a także, oczywiście, myśli samodzielnie. Wie zatem, że rzeczywistość różni

się od tych dwóch uproszczonych hipotez, które trzeba odrzucić. Ludzkość, w zależności od czasu

1 miejsca, kultury i historii, dokonuje wyboru spośród prostych kodów, jakimi dysponuje. Formowanie grupy, zespołu, systemu nie jest tak proste, jak się zdaje. Trzy osoby lub trzy rzeczy rzadko razem stanowią triadę. Przejście od dwóch do trzech w celu wyrażenia pełni, kiedy system binarny jest odwiecznym zwyczajem, nie przychodzi łatwo. Sądzę więc, że jeśli chodzi o system zaświatów w chrześcijaństwie XII wieku, istotne było zastąpienie systemu binarnego niebo—piekło (lub raj—piekło) przez system potrójny: niebo— czyściec—piekło. Oczywiście ta substytucja nie dotyczy wieczności. Społeczeństwo, w łonie którego trwa chrystianizm, nie dojrzało jesszcze do tego, aby zmieniać chrześcijańską koncepcję wieczności. Rzutuje ona na okres pośredni. To także ma zasadnicze znaczenie i powrócę jeszcze do tej kwestii.

Ale zmiana ta i sposób, w jaki się dokonała, wydają mi się dogłębnie związane z przemianą społeczeństwa feudalnego między XI i XIV wiekiem. Rozpatrzmy najpierw formalne przejście od czterech do trzech kategorii grzeszników.

Zmiana owa dokonała się w dwóch chronologicznie bardzo bliskich sobie fazach. Pierwsza faza, której początek widzieliśmy, polegała na zmianie przysłówka w kategoryzacji augustyóskiej. Tam, gdzie Augustyn mówił *o zupełnie* (*valde*) dobrych lub złych, mówiono teraz *o przeciętnie* (*mediocriter*) dobrych lub złych, a obie kategorie pośrednie zbliżyły się do siebie. Momentem decydującym był moment połączenia ich obydwu w jedną — w kategorię średnio dobrych oraz średnio złych. To przemieszczenie wywołało pewne sprzeciwy, i nie bez powodu. Gramatyczne, jak też ideologiczne zuchwalstwo było niemałe. Chodziło bowiem, ni mniej, ni więcej, o połączenie dwóch przeciwieństw — i to jakich (dobrzy i źli, dobro i zło)! — w jedną kategorię. Po dokonaniu tego aktu gwałtu sprowadzenie (ewentualnie) nowej kategorii do kategorii *średnich (mediocres)* było już tylko rutynowym zabiegiem.

Dają tu impuls teologowie. Między 1150 i 1160 rokiem Piotr Lombard oświadcza: „Oto komu i w czym pomocne są starania, jakimi Kościół gorliwie otacza zmarłych: średnio złym wstawiennictwa łagodzą kary; średnio dobrym mogą pomóc w osiągnięciu całkowitej absolucji.”[27] Jak widzieliśmy, kanoniści są opóźnieni, lecz bez wyjątku nadrabiają owo

opóźnienie, i nadrabiają je szybko, gdyż kategoryzowanie to w jeszcze większym stopniu proceder prawników niż teologów.

Gracjan przytoczył tekst Augustyna dotyczący czterech kategorii. Jedna z pierwszych komentujących go summ *Summa Lipsiensis* (Summa Lipska), powstała około 1186 roku, dobrze obrazuje mozolną ewolucję umysłów: „Według innych «potępienie» to kara, którą cierpią średnio dobrzy lub średnio źli w *czyśćcu*, choć zazwyczaj mówi się tak jedynie o skazanych na potępienie wieczne. Średnio dobrzy to ci, którzy umierają po wyznaczeniu im pokuty za grzechy powszednie, lecz przed jej dopełnieniem. Średnio źli to ci, którzy umierają, mając na sumieniu grzechy powszednie, tak że można by ich nazwać dobrymi, albowiem grzech powszedni, jak się zdaje, nie czyni żadnego zła. Są i tacy, co mniemają, iż to, o czym tutaj mowa, dotyczy jedynie średnio dobrych, niektórzy bowiem z nich dostępują całkowitego odpuszczenia; spotyka ich tylko bardziej znośne potępienie, to znaczy kara.”[28] Około 1188 roku sławny Huguccio z Pizy żywo protestuje w swej *Summie* przeciw dokonującej się właśnie ewolucji: „Są teolodzy, co ośmielają sie samowolnie twierdzić, iż istnieją tylko trzy rodzaje ludzi [zamiast czterech Augustyna i Gracjana]. Niektórzy z owych ludzi są zupełnie dobrzy, niektórzy zupełnie źli, niektórzy średnio dobrzy i średnio źli. Teolodzy owi powiadają zatem, iż średnio dobrzy i średnio źli są tacy sami; ci właśnie ludzie cierpią w ogniu czyśćcowym i tylko oni mogą korzystać ze wstawiennictw, by dostąpić wcześniejszego wyzwolenia. «Potępienie», to znaczy kara [jest znośniejsze], cierpią tam bowiem lżej.

zaś, grupie niezupełnie złych, miało przysługiwać mocno hipotetyczne „bardziej znośne potępienie”.

Myślę, że Augustyn wahał się pomiędzy dwoma tendencjami. Z jednej strony, mimo całej subtelności jego wywodów, musiał podporządkować się schematom binarnym, których wpływ stawał się coraz silniejszy w jego czasach późnej starożytności, zmuszonej, by zdołała przetrwać, do zamknięcia się w uproszczonych ramach mentalnych. Choć mówił nieco konkretniej

0 niezupełnie dobrych i ogniu czyśćcowym, który mógł uczynić z nich wybrańców, niż o niezupełnie złych, to nie zdołał dokładniej sformułować, co przypadnie w udziale tej drugiej grupie pośredniej. Jednakże w duchu skłaniał się ku zaświatom potrójnym: niebo, ogień (czyśćcowy), piekło; to właśnie myśliciele XII wieku, silnie nasyceni augustynizmem, wierni raczej

duchowi niż literze jego pism, zdołają wreszcie sprecyzować schemat potrójny.

Drugim elementem, który sprzyjał tej ewolucji ku triadzie kategorii grzeszników zgodnej z triadą miejsc w zaświatach, była ogólna transformacja logiki specyficznej dla ludzi XII wieku — przede wszystkim zaś dla klerków — wewnątrz wielkiej przemiany, jakiej uległo wtedy chrześcijaństwo. W przejściu od dwóch do czterech grup (lub odwrotnie) nie było nic rewolucyjnego. Prawdziwą zmianą, zgodną z zasadniczą transformacją struktur, która nastąpiła w XII wieku, okazało się zredukowanie czterech augustyńskich kategorii ludzi postawionych wobec perspektywy zbawienia do trzech.

Chciałbym, aby czytelnik w tym właśnie miejscu głębiej się zastanowił. Jak przypuszczam, jest on rozbawiony lub rozdrażniony i bez wątpienia myśli sobie: albo jedno, albo drugie. Albo chodzi o abstrakcyjną grę, która nie ma żadnego związku z rzeczywistością historyczną, albo o zabiegi, które są zrozumiałe same przez się: ludzkość zawsze i wszędzie dzieliła się i grupowała — na dwie, trzy lub cztery części. Cóż bardziej „naturalnego”? Mylę się jednak. Czytelnik ów zna już Georges’a Dumezila, Claude’a Levi-Straussa, Georges’a Duby’ego, logików takich jak Theodor Caplow[26], a także, oczywiście, myśli samodzielnie. Wie zatem, że rzeczywistość różni się od tych dwóch uproszczonych hipotez, które trzeba odrzucić. Ludzkość, w zależności od czasu

1 miejsca, kultury i historii, dokonuje wyboru spośród prostych kodów, jakimi dysponuje. Formowanie grupy, zespołu, systemu nie jest tak proste, jak się zdaje. Trzy osoby lub trzy rzeczy rzadko razem stanowią triadę. Przejście od dwóch do trzech w celu wyrażenia pełni, kiedy system binarny jest odwiecznym zwyczajem, nie przychodzi łatwo. Sądzę więc, że jeśli chodzi o system zaświatów w chrześcijaństwie XII wieku, istotne było zastąpienie systemu binarnego niebo—piekło (lub raj—piekło) przez system potrójny: niebo— czyściec—piekło. Oczywiście ta substytucja nie dotyczy wieczności. Społeczeństwo, wionie którego trwa chrystianizm, nie dojrzało jesszcze do tego, aby zmieniać chrześcijańską koncepcję wieczności. Rzutuje ona na okres pośredni. To także ma zasadnicze znaczenie i powrócę jeszcze do tej kwestii.

Ale zmiana ta i sposób, w jaki się dokonała, wydają mi się dogłębnie związane z przemianą społeczeństwa feudalnego między XI i XIV wiekiem.

Rozpatrzmy najpierw formalne przejście od czterech do trzech kategorii grzeszników.

Zmiana owa dokonała się w dwóch chronologicznie bardzo bliskich sobie fazach. Pierwsza faza, której początek widzieliśmy, polegała na zmianie przysłówka w kategoryzacji augustyóskiej. Tam, gdzie Augustyn mówił *o zupełnie (valde*) dobrych lub złych, mówiono teraz *o przeciętnie* (*mediocriter*) dobrych lub złych, a obie kategorie pośrednie zbliżyły się do siebie. Momentem decydującym był moment połączenia ich obydwu w jedną — w kategorię średnio dobrych oraz średnio złych. To przemieszczenie wywołało pewne sprzeciwy, i nie bez powodu. Gramatyczne, jak też ideologiczne zuchwalstwo było niemałe. Chodziło bowiem, ni mniej, ni więcej, o połączenie dwóch przeciwieństw — i to jakich (dobrzy i źli, dobro i zło)! — w jedną kategorię. Po dokonaniu tego aktu gwałtu sprowadzenie (ewentualnie) nowej kategorii do kategorii *średnich (mediocres*) było już tylko rutynowym zabiegiem.

Dają tu impuls teologowie. Między 1150 i 1160 rokiem Piotr Lombard oświadcza: „Oto komu i w czym pomocne są starania, jakimi Kościół gorliwie otacza zmarłych: średnio złym wstawiennictwa łagodzą kary; średnio dobrym mogą pomóc w osiągnięciu całkowitej absolucji.”[27] Jak widzieliśmy, kanoniści są opóźnieni, lecz bez wyjątku nadrabiają owo opóźnienie, i nadrabiają je szybko, gdyż kategoryzowanie to w jeszcze większym stopniu proceder prawników niż teologów.

Gracjan przytoczył tekst Augustyna dotyczący czterech kategorii. Jedna z pierwszych komentujących go summ *Summa Lipsiensis* (Summa Lipska), powstała około 1186 roku, dobrze obrazuje mozolną ewolucję umysłów: „Według innych «potępienie» to kara, którą cierpią średnio dobrzy lub średnio źli w *czyśćcu*, choć zazwyczaj mówi się tak jedynie o skazanych na potępienie wieczne. Średnio dobrzy to ci, którzy umierają po wyznaczeniu im pokuty za grzechy powszednie, lecz przed jej dopełnieniem. Średnio źli to ci, którzy umierają, mając na sumieniu grzechy powszednie, tak że można by ich nazwać dobrymi, albowiem grzech powszedni, jak się zdaje, nie czyni żadnego zła. Są i tacy, co mniemają, iż to, o czym tutaj mowa, dotyczy jedynie średnio dobrych, niektórzy bowiem z nich dostępują całkowitego odpuszczenia; spotyka ich tylko bardziej znośne potępienie, to znaczy kara.”[28] Około 1188 roku sławny Huguccio z Pizy żywo protestuje w swej *Summie* przeciw dokonującej się właśnie ewolucji: „Są teolodzy, co ośmielają sie samowolnie twierdzić, iż istnieją tylko trzy rodzaje ludzi

[zamiast czterech Augustyna i Gracjana]. Niektórzy z owych ludzi są zupełnie dobrzy, niektórzy zupełnie źli, niektórzy średnio dobrzy i średnio źli. Teolodzy owi powiadają zatem, iż średnio dobrzy i średnio źli są tacy sami; ci właśnie ludzie cierpią w ogniu czyśćcowym i tylko oni mogą korzystać ze wstawiennictw, by dostąpić wcześniejszego wyzwolenia. «Potępienie», to znaczy kara [jest znośniejsze], cierpią tam bowiem lżej.

Wszakże sąd ów wydaje mi się heretycki, gdyż wiedzie do utożsamienia dobra i zła, w istocie bowiem średnio dobry jest dobry, a średnio zły — zły. Podobnie w ogniu czyśćcowym są sami tylko dobrzy, gdyż nikt, kto tam wstąpi, nie może być obarczony grzechem śmiertelnym. Ale z grzechem powszednim nikt nie jest zły, a zatem w ogniu czyśćcowym nie ma nikogo złego.”[29]

Jak widzieliśmy, *Summa Coloniemis* (Summa kolońska, 1169) nie podejmowała tematu, który ostentacyjnie pozostawiła teologom, ale na rękopisie z Bambergu zbadanym przez Landgrafa czyjaś ręka dodała schemat ustanowiony przez zmarłego w 1215 roku Sicarda z Cremony, bardzo jasny i defini-

tywny:

Zupełnie dobrzy
W ich intencji dokonuje się uczynków łaski.
Zmarli
Zupełnie źli
W ich przypadku pociesza się żywych.

Średni
Ci dostąpią całkowitego odpuszczenia

lub cierpieć będą znośniejsze potępienie.

Sicard uściślał zaś: „Aby ich potępienie stało się znośniejsze, należy przez to rozumieć tych, którzy są w czyśćcu.”[30]

Wreszcie pewna trzynastowieczna glosa do *Sentencji* stara się ukazać myśl świętego Augustyna i Piotra Lombarda w świetle niedawnej ewolucji:

„Oto, co Mistrz zrozumiał, postępując za Augustynem:

Niektórzy zmarli są zupełnie dobrzy i Kościół nie czyni na ich rzecz wstawiennictw, gdyż ich nie potrzebują... Bez wątpienia zażywają oni niebiańskiej chwały.

Niektórzy są zupełnie źli i Kościół także nie czyni na ich rzecz wstawiennictw, gdyż zasłużyli na swój los. Są oni bez wszelkiego wątpienia potępieni.

Niektórzy są średni i na ich rzecz Kościół czyni wstawiennictwa, gdyż na to zasłużyli. O ich losie zobacz...” (tu następuje odsyłacz do innego rozdziału).

Glosa powtarza jeszcze raz to wyjaśnienie, wyszczególniając dwa komponenty kategorii pośredniej, i stwierdza (niczym augustyński wyrzut sumienia): „Niektórzy są średnio dobrzy i dzięki wstawiennictwom mogą dostąpić zupełnego rozgrzeszenia; ci bez wątpienia przebywają w czyśćcu.”

Niektórzy są średnio źli i wstawiennictwa łagodzą ich kary. Jednakże nie zawsze można orzec, czy są oni w czyśćcu, w piekle [jako potępieni], czy też niektórzy tu, a niektórzy tam.”[31]

Pod koniec XII wieku Radulf Ardens także rozróżnia trzy rodzaje zmarłych: zupełnie dobrzy, średnio dobrzy, nieodwołalnie potępieni *(val de boni, mediocriter boni, omnino damnati).*

„Ci, którzy są zupełnie dobrzy, po śmierci dostępują od razu odpocznienia i nie potrzebują naszych modlitw i ofiar; to raczej nam samym przynoszą one korzyść. Ci ze średnio dobrych, którzy przystąpią do prawdziwej spowiedzi i dokonają pokuty, lecz nie są jeszcze całkiem oczyszczeni, podlegają oczyszczaniu w miejscach czyśćcowych *(in purgatoriis locis*); im to bez wątpienia przynoszą korzyść modlitwy,

jałmużny i msze. Pożytek czerpią oni nie z nowych zasług po śmierci, lecz ze swych zasług poprzednich [nabytych przed śmiercią]. Ci, którzy są nieodwołalnie potępieni, nie zasłużyli na korzystanie z takich dobrodziejstw. Ale my, bracia, nie wiemy, kto ich potrzebuje, a kto nie, kto może, a kto nie może z tego skorzystać, ofiarowywać zatem musimy modlitwy, jałmużny i msze wszystkim, w tym także i tym, o których nie wiemy na pewno, jacy są. W przypadku zupełnie dobrych są to uczynki łaski, w przypadku średnio dobrych — ekspiacje, a jeśli rzecz tyczy potępionych — swego rodzaju pocieszenie dla żywych. Niewielkie zresztą ma znaczenie, czy ofiary te są lub nie są użyteczne dla tych, na których rzecz się je czyni; w każdym razie mogą one przynieść pożytek tym, którzy czynią je z nabożnością... W ten sposób ten, kto modli się za bliźniego, trudzi się dla siebie samego (*PL*, 155, 1485).”

Choć lokalizacja oczyszczenia nie jest tutaj jednoznaczna, to potrójny podział zmarłych należy uznać za ustalony.

SCHEMAT LOGICZNY I REALIA SPOŁECZNE: POŚREDNIK PRZESUNIĘTY

W godnej uwagi konstrukcji tego trzyczęściowego schematu należy jeszcze zwrócić uwagę na dwa bardzo ważne aspekty.

Pierwszy — kładę nań silny nacisk — to zastąpienie schematu czteroczęściowego, w istocie binarnego (dwa razy dwa), przez schemat trójdzielny. Od XI wieku jest to tendencja bardzo rozpowszechniona, jeśli chodzi o mentalność inteligencji chrześcijańskiej. Ogólnie rzecz biorąc, zastępuje ona opozycje typu dolny—górny, którymi są na przykład możny—ubogi, *{potens— pauper*)[32], duchowny—laik, mnich—klerk, przez bardziej złożone triady.

We wczesnym średniowieczu myśl chętnie podporządkowywała się schematom binarnym. W odniesieniu do mocy władających Wszechświatem jest to Bóg i Szatan, choć i uściślenie takie wydaje się bardzo istotne — myśl chrześcijańska, odrzucając z dogmatycznego punktu widzenia manicheizm, podporządkowywała złego diabła dobremu Bogu. W odniesieniu do społeczeństwa są to: duchowni i laicy, możni i ubodzy. W odniesieniu do życia moralnego i duchowego: cnoty i wady. Antagonistyczne pary zwalczały się zaciekle na wzór *Psychomachii* przeciwstawiającej sobie — zgodnie z poematem Prudencjusza — cnoty i wady. Granica przebiegała wewnątrz człowieka

rozdartego pomiędzy Bogiem i Szatanem, pomiędzy pychą możnego i zazdrością biedaka, pomiędzy zewem cnoty i pokusą grzechu. Od roku tysiącznego schematy pluralistyczne — odziedziczone czasem po grecko-rzymskiej starożytności, a jeszcze częściej po starożytności chrześcijańskiej — zmierzały do dominacji nad schematami dualistycznymi. W XII wieku modele zbudowane na cyfrze siedem odniosły wielki sukces: są to zestawienia siedmiu sakramentów, siedmiu grzechów głównych, siedmiu darów Ducha Świętego.

Jednakże główna tendencja polegała na zastąpieniu schematów binarnych schematami trójdzielnymi, które wprowadzały zamiast brutalnych opozycji (przeciwstawienia sobie dwóch kategorii) bardziej złożoną grę trzech elementów.

Jednym z tych schematów jest schemat trzech stanów: ci, którzy się modlą, ci, którzy walczą, i ci, którzy pracują (kler, szlachta, chłopi). Ten trójdzielny schemat ma pewien szczególny rys: przeciwstawia on dwa z elementów grupy trzeciemu — zdominowanej masie, która jednak potrafiła utorować sobie drogę do ideologicznej reprezentacji.[33] Jest to model logiczny badany przez Theodora Caplowa: dwa przeciw jednemu.

Począwszy od drugiej połowy XII wieku nie mniejszy sukces odnosi trójdzielny schemat, na kanwie którego narodził się czyściec; ów schemat również się wiąże z ewoluującymi strukturami społeczeństwa feudalnego. Polega on na wsuwaniu kategorii *pośredniej* pomiędzy dwie pozostałe. Jest to awansowanie *środka* nie przez wyłonienie jakiejś trzeciej kategorii *po* dwóch pierwszych *i poniżej* nich, lecz pomiędzy nimi... Czyściec to miejsce podwójnie pośrednie: nie jest się w nim ani równie szczęśliwym, jak w raju, ani równie nieszczęśliwym, jak w piekle, i będzie istnieć tylko do Sądu Ostatecznego. Aby nadać mu charakter prawdziwie pośredni, wystarczy usytuować go pomiędzy rajem i piekłem.

Tutaj nadto podstawowe zastosowanie schematu należy do porządku socjologii. Chodzi o przedstawienie — nie o opisanie — społeczeństwa, które wyłoniło się z drugiej fazy rewolucji feudalnej, fazy rozkwitu urbanizacji, tak jak schemat trzech stanów wyłonił się z pierwszej fazy — fazy postępu rolniczego. W swej najogólniejszej i najbardziej obiegowej formie schemat ten rozróżnia wielkich, średnich i małych: *maiores, mediocres*[u], *minores.* Jego sens i funkcjonowanie lepiej obrazują słowa łacińskie; grupy skrajne oznacza on stopniem wyższym przymiotnika: *więksi, mniejsi;* jest to wyraz relacji, proporcji, gry społecznej. Co w tym

mechanizmie może *czynić* grupa pośrednia? Powiększyć się kosztem swych sąsiadów lub jednego z nich, solidaryzować się z jedną lub drugą, kolejno z jedną, potem z drugą z tych dwu grup skrajnych. Z tego schematu na początku XIII wieku Franciszek z Asyżu zapożyczył nazwę stworzonego przez siebie zakonu: Bracia Mniejsi.[35] Zazwyczaj schemat ten zwykło się kojarzyć ze społeczeństwem feudalnym zmodyfikowanym przez gwałtowny rozwój miast: pomiędzy wielkimi (laicy i duchowni) oraz

małymi (robotnicy wiejscy i miejscy) narodziła się kategoria pośrednia: mieszczanie, bardzo zresztą różni, do tego stopnia, że wolę nie mówić tu o mieszczaństwie.

Tutaj właśnie pojawia się druga cecha charakterystyczna tego schematu: jego element pośredni nie leży w identycznej odległości od jego dwóch biegunów. Teoretycznie sytuacja tej pośredniej kategorii całej triady pozwala jej zawiązywać sojusze albo też przesuwać się ku jednemu lub drugiemu biegunowi. Mieszczanie będą tak właśnie postępować w odniesieniu do małych lub wielkich. Ale w przypadku czyśćca podobne manewry ulegną zablokowaniu od jednej strony, strony raju, do którego zawsze wchodzi niewielu. Granica między czyśćcem i piekłem będzie granicą ruchomą. Środek zostanie przesunięty, powtarzam to, przeniesiony w pobliże swej mrocznej granicy, jak zobaczymy przy lekturze opisów zaświatów, które wcale się nie okażą pogodniejsze od posępnych wizji wczesnego średniowiecza.[36] Jak widzimy, model ten — jeśli chodzi o jego spożytkowanie pod względem socjologicznym — jest nie mniej ważny od modelu troistej struktury społecznej. Ten ostatni stworzył bowiem stan trzeci, tamten — klasy średnie.

Proszę mnie dobrze zrozumieć. Absurdalne byłoby twierdzenie, że to mieszczaństwo stworzyło czyściec lub że czyściec w taki czy inny sposób wyłania się z mieszczaństwa, przy założeniu, że ono już wtedy istnieje. Jako metodę odczytania narodzin czyśćca proponuje więc przyjąć hipotezę, że jest to część zespołu procesów związanych z przeobrażaniem się chrześcijańskiego świata feudalnego, którego zasadniczym wyrazem stało się wytworzenie trójdzielnych schematów logicznych z wprowadzoną tam kategorią pośrednią.[37] Model ten zakorzenił się wówczas solidnie w strukturach społeczno-ekonomicznych, co według mnie jest rzeczą pewną. Równie pewny wydaje mi się jednak fakt, że zasadniczą rolę w funkcjonowaniu systemu odgrywa pośrednicząca funkcja struktur

mentalnych, ideologicznych i religijnych. Czyściec nie jest wytworem, lecz elementem tego systemu.

Być może czytelnik będzie równie sceptyczny względem znaczenia, jakie przywiązuję tu do kilku nieznacznych zmian dotyczących słownictwa. Czyściec z przymiotnika staje się rzeczownikiem, a jedno wyrażenie przysłówkowe *(non valde*) zastępowane jest przez inne (*mediocńter*), ja zaś w obu tych przypadkach widzę oznakę głębokich przeobrażeń. Sądzę jednak, że niewielkie zmiany lingwistyczne — jeśli sytuują się w strategicznych punktach jakiegoś języka — to oznaka zjawisk ważnych. I myślę, że te przesunięcia słów lub znaczeń są tym bardziej znamienne, iż zachodzą w łonie sztywnych systemów ideologicznych. Z pewnością chrześcijaństwo średniowieczne — jak ta książka ma nadzieję wykazać — nie było ani statyczne, ani bezpłodne. Wprost przeciwnie, jakaż kreatywność je cechowała! Innowacje na poziomie ideologicznym wprowadzało ono jednak drobnymi kroczkami, małymi słowami.

PRZEMIANY MENTALNOŚCI: LICZBA

Wraz z czyśćcem zmieniają się także, umożliwiając jego zaistnienie oraz akceptację, nawyki myślowe, bagaż intelektualny należący do nowego pejzażu umysłowego. Wraz z czyśćcem pojawiają się nowe postawy wobec liczby, czasu i przestrzeni.

Wobec liczby, gdyż czyściec wprowadzi do eschatologii rachunek, który nie jest rachunkiem liczb symbolicznych lub zniesieniem wszelkiej miary w obliczu wieczności, ale wprost przeciwnie, realistyczną rachubą czasu. To liczenie należy do praktyki sądowniczej. Czyściec jest piekłem nie na całą wieczność, ale do czasu. Już w połowie XI wieku, w opowieści o jękach wydobywających się z krateru Stromboli, Jotsuald wyjaśnił, że dusze grzeszników cierpiały tam męki *ad tempus statutum* — w czasie im wyznaczonym. Pod koniec XII wieku w pewnej kwestii relacjonowanej w zbiorze pochodzącym z kręgu Odona z Ourscamp mówi się o tych, którzy myślą, że grzech powszedni nie jest karany wiecznie, „ale w piekle, do czasu”.

Stworzenie czyśćca łączy proces uprzestrzennienia wszechświata z logiką arytmetyczną, która — poza trójdzielnym królestwem tamtego świata — rządzić będzie relacjami pomiędzy zachowaniami ludzkimi a sytuacjami w czyśćcu. Mierzyć się będzie proporcje czasu spędzonego w grzechu na ziemi i spędzonego w mękach czyśćcowych, czas wstawiennictw za zmarłych w czyśćcu i czas przyspieszenia wyzwolenia z

niego. Ta „rachunkowość” rozwinie się w XIII wieku — wieku rozkwitu kartografii oraz istnego rozpasania arytmetycznego. Na koniec zaś czas czyśćca wciągnięty zostanie w zawrotny czas odpustów.

Pojęcie skazania tylko „na pewien czas” wpisuje się w szersze ramy postawy mentalnej, która — zrodzona z troski o sprawiedliwość — przeistacza się w prawdziwą „rachunkowość zaświatów”. Fundamentalną ideą, pochodzącą jeszcze od pierwszych Ojców Kościoła, od Augustyna, i nieustannie modyfikowaną w ciągu kolejnych wieków, jest idea proporcjonalności kary; w tym przypadku dotyczy to czasu spędzonego w czyśćcu zależnie od ciężaru grzechów. Dopiero jednak w XIII wieku idea proporcjonalności z jakościowej staje się ilościową. Związana jest z postępem w dziedzinie arytmetyki i nauk matematycznych. Aleksander z Hales — paryski mistrz uniwersytecki, który został franciszkaninem w pierwszej połowie XIII wieku — w swej *Glosie do Sentencji Piotra Lombarda* zastanawia się, czy kara czyśćca nie może być niesprawiedliwa i nieproporcjonalna (*injuste et impro- portionalis*). Odpowiada zaś tak: „Choć kara czyśćca *(poena purgatorii*) nie jest proporcjonalna do przyjemności, jaką sprawiał grzech, to jednak jest z nią porównywalna; i choć co się tyczy jej surowości nie jest proporcjonalna do srogości kary czasowej, jest wszakże proporcjonalna wedle zasady proporcjonalności: «Proporcjonalność jest w istocie podobieństwem pro

porcji.» Proporcja kary czasowej należnej za grzech popełniony na ziemi do kary czasowej należnej również tu na ziemi za popełnienie większego grzechu, jest równa proporcji kary czyśćcowej należnej za mniejszy grzech w odniesieniu do kary czyśćcowej należnej za większy grzech, ale kara czyśćcowa nie jest proporcjonalna do ziemskiej kary czasowej. Powodem, dla którego kara czyśćcowa powinna być surowsza w sposób nieproporcjonalny do kary oczyszczającej na ziemi, choć obydwie są stanowcze, jest to, że kara oczyszczająca na ziemi dotyczy duszy cierpiącej wraz z ciałem, podczas gdy kara czyśćcowa jest natychmiastową karą samej tylko duszy. W istocie, podobnie jak to, co się cierpi [z jednej strony], nie jest proporcjonalne do tego, co się cierpi [z drugiej], tak jedno cierpienie nie jest wcale proporcjonalne do drugiego. Ponadto kara czasowa na ziemi jest kategoryczna w znaczeniu dosłownym, a kara czyśćca — w znaczeniu przenośnym.”

Zdumiewający to tekst, który nie zadowala się wyjaśnieniem krańcowej intensywności kar czyśćcowych w stosunku do kar ziemskich krańcową

wrażliwością duszy męczonej bezpośrednio bez osłony ciała, lecz wprowadza w dziedzinę rozważań nad karami zaświatowymi matematyczny, topologiczny punkt widzenia. W tekście tym znajdujemy tylko jeden cytat i jeden jedyny autorytet: „Proporcjonalność jest w istocie podobieństwem proporcji.” Ten autorytet nie jest ani biblijny, ani patrystyczny, ani kościelny: to cytat z Euklidesa (.*Elementy*, V, definicja 4).[38]

Pewien komentarz do *Sentencji* z początku XIII wieku stawiający sobie pytanie, które dotyczy ilościowej skuteczności wstawiennictw, jest, według Landgrafa, prawdopodobnie pierwszym tekstem, w którym użyto wyrażeń: proporcja arytmetyczna i proporcja geometryczna.[39] Jak widzimy, wraz z czyśćcem otwiera się rachunkowość zaświatów.[40] Przedtem była tylko wieczność lub nie sprecyzowane co do czasu jego trwania czekanie. Odtąd czas czyśćcowy liczy się wedle ciężaru grzechów, a czyśćcowy czas odpuszczenia — wedle wagi wstawiennictw; liczy się relację między czasem przeżytym na ziemi i czasem doznanym w zaświatach, gdyż psychologiczne wrażenie trwania (czas wydaje się w czyśćcu toczyć bardzo wolno) także brane jest pod uwagę. Dwunastowieczne teksty oswoją nas z tymi rachunkami. Przypomną nam, że XIII wiek jest wiekiem rachunku, jak to udowodnił w sugestywnej książce Alexander Murray[41], czasem rachunkowości, czasem kupców i urzędników ustalających pierwsze budżety. To, co nazwano (nie bez przesady, co prawda) „pierwszym budżetem monarchii francuskiej”, przypada na panowanie Filipa Augusta, króla, za panowania którego czyściec narodził się lub wyrósł. Kościół i grzesznicy prowadzić odtąd będą częściowo podwójną księgowość pomiędzy czasem ziemi i czasem czyśćca. Według Apokalipsy w dniu Sądu otworzą się księgi, a zmarli sądzeni będą według ich zawartości, ale od tej pory otworzą się w międzyczasie inne jeszcze księgi rachunkowe — księgi czyśćca.

PRZESTRZEŃ I CZAS

Czyściec związany jest także z nowymi koncepcjami przestrzeni i czasu. Kojarzy się z nową geografią zaświatów, która nie jest już geografią małych przybytków zestawionych na modłę monad senioralnych, ale wielkich terytoriów — królestw, jak zwać je będzie Dante. Nadszedł czas, gdy chrześcijaństwo zdąża drogami wypraw krzyżowych, misjonarskich i kupieckich, eksplorując świat. „Pod koniec XII wieku, pisze George Kish, wielki specjalista od historii *Mapy — obrazu cywilizacji* (jak brzmi tytuł

jego dzieła), dokonuje się zmiana: świat średniowieczny zaczyna się poruszać; podróżnicy dostarczyli nagle informacji, które w XIV wieku przeobraziły średniowieczne mapy...” W tym samym czasie, a być może jeszcze szybciej, dokonało się też przeobrażenie imaginacyjnej kartografii zaświatów. Kartografia ziemska, zredukowana dotąd do swego rodzaju ideogramów topograficznych, próbuje swych sił w realizmie wyobrażenia topograficznego. Kartografia zaświatów dopełnia tego wysiłku eksploracji przestrzeni, jakkolwiek obciążonej jeszcze symbolizmem.[42] Czas także, sam czas jest w wierze w czyściec elementem najbardziej podatnym na mierzenie. W zaświatach pojawia się wielka nowość — wymierny czas. Może on zatem stanowić przedmiot obliczeń, ocen, porównań. Odnajdujemy go w nowym użytku, jaki czyni z niego kaznodziejstwo — na sposób porównawczy (i*comparatibe*), jak powiedziałby Aleksander z Hales. Kazanie służy nauczaniu i zbawianiu. Począwszy od końca XII wieku kaznodzieja, chcąc być bardziej przekonywający, włącza do kazań anegdoty — *exempla*. Anegdoty te mają pozór historycznych, „prawdziwych”. W eschatologiczny czas kazania — czas nawrócenia i zbawienia — wprowadzają segmenty czasu historycznego, możliwego do datowania, wymiernego. To samo czyni czyściec, jeśli chodzi o czas zaświatów. Czyściec będzie jednym z ulubionych tematów *exempla.*

NAWRÓCENIE SIĘ NA ZIEMI
IW CHWILI ŚMIERCI INDYWIDUALNEJ

We wszystkich tych zmianach, w całym tym poruszeniu można wyczuć presję dwóch potężnych, głębokich prądów, które gruntownie wyjaśniają narodziny czyśćca.

Pierwszy to osłabienie panującej powszechnie we wczesnym średniowieczu pogardy świata, *contemptus mundi.*[4i]

Żywa zwłaszcza w duchowości zakonnej (która hołdować jej będzie, jak wykazał Jean Delumeau, jeszcze w pełni renesansu) ustępuje przed rosnącym umiłowaniem wartości ziemskich związanym z twórczymi prądami epoki.

Gustavo Vinay napisał płomienne zdania o optymizmie XII stulecia: „Jeśli jest w średniowieczu jakiś wiek wesoły, to właśnie ten: jest to wiek, w którym cywilizacja zachodnia wybucha z odurzającą żywotnością, energią i wolą odnowy. Jego klimat jest klimatem średniowiecznego optimum... XII wiek to typowe stulecie wyzwolenia, dzięki któremu ludzie odrzucają wszystko to, co przez ponad tysiąc lat skrycie obumierało.” A

jednak jest to — dodaje — moment, gdy w sercu tego „wybuchu żywotności” rodzi się, rzecz paradoksalna, strach przed śmiercią i cierpieniem: „Średniowiecze zaczyna naprawdę cierpieć w czasie, gdy jest najszczęśliwsze, gdy oddycha pełną piersią, gdy poczyna uświadamiać sobie, że ma przed sobą całą przyszłość, gdy historia nabiera wymiarów, których nigdy jeszcze nie miała.”[44]

Wprawdzie ten pasjonujący i zarazem pełen wrażliwości tekst cechuje pewna przesada, lecz Gustavo Vinay dobrze jednak pojął ową przemianę w percepcji doczesności zrodzoną w XII wieku i kontynuowaną w stuleciu następnym, która już nie zaniknie pomimo burz dziejowych dylematów i regresów. Pozorny jest też paradoks równoczesnego rozwoju strachu przed śmiercią. Waga, jaką się dotąd przywiązuje do życia ziemskiego, tym bardziej każe się lękać chwili, gdy trzeba będzie się z nim rozstać. A do strachu przed piekłem dołącza się i pragnie nawet zająć jego miejsce obawa przed bolesnym momentem: chwilą śmierci. Czyściec — nowa nadzieja związana z zaświatami i uwrażliwienie na chwilę śmierci — ma swoje miejsce w tym czasie rozchwiania się wartości.

Ogół chrześcijańskiej społeczności nie wierzy już, że Sąd Ostateczny nadejdzie niezadługo. Nie stała się ona co prawda szczęśliwa, lecz doświadczyła wzrostu po wiekach zwykłej reprodukcji, jeśli nie recesji. Produkuje więcej dóbr, a sytuowane dotąd wyłącznie w życiu przyszłym wartości — sprawiedliwość, pokój, bogactwo, piękno — lepiej lub gorzej poczynają ucieleśniać się na ziemi. Kościół gotycki, sprawiający wrażenie raju, który zstąpił na ziemię, wydaje się miejscem pełnym „świeżości, światłości i pokoju”. To nie tylko metafora. Nieprzypadkowo przywołuję tu *refńgeńum* i liturgię wczesnego chrześcijaństwa w odniesieniu do kościoła gotyckiego. Meyer Shapiro i Erwin Panofsky, komentując pisma Sugera o nowej architekturze Saint-Denis, pokreślili, że „frazeologia Sugera przypomina *tituli* chrześcijaństwa pierwotnego, w którym doktryny neoplatońskie [...] znajdowały podobny wyraz”.[45] Ludzkość „urządziła się” więc na ziemi. Dotychczas nie warto było zaprzątać sobie głowy tym krótkim momentem, który miał oddzielać śmierć od zmartwychwstania. Para piekło—raj nie potrafi już dłużej dawać odpowiedzi na pytania społeczeństwa. Stawką ważnych refleksji staje się okres pośredni między śmiercią indywidualną i sądem zbiorowym. Dokonując wyboru pomiędzy fanatykami eschatologii odrzucającymi tę refleksję i koncentrującymi wszystkie swe aspiracje na nadejściu millenium lub Ostatniego Dnia, a

tymi, którzy — przeciwnie — urządzają się tu na ziemi, mają więc interes w przedłużeniu owej pośredniej fazy między śmiercią i zmartwychwstaniem, Kościół dokonuje rozstrzygnięcia na korzyść tych ostatnich. Skoro oczekiwanie musi być długie, należy się zastanowić, co dzieje się z tymi, którzy w owym okresie pośrednim zmarli i kim staniemy się jutro. Z pewnością wobec „urządzenia się" większości chrześcijan na ziemi mniejszość protestuje i jeszcze silniej domaga się paruzji, a zanim to nastąpi, panowania sprawiedliwych na ziemi — millenium. Od Joachima z Fiore do Celestyna V, od krucjaty dziecięcej po biczowników i spirytuałów, „fanatycy Apokalipsy" są aktywni, jak nigdy dotąd. Podejrzewam nawet, iż święty Ludwik, król pokutniczej krucjaty — w czasie gdy jego oficerowie zajęci byli liczeniem, mierzeniem i należytym umacnianiem jego królestwa — roił o wciągnięciu go w eschatologiczną przygodę i marzyło mu się, że jest, jak sądzono o niektórych cesarzach niemieckich, królem czasów ostatecznych. A przecież święty Ludwik mawiał: „Nikt nie miłuje swego życia bardziej niż ja."[46]

Prawdę powiedziawszy, poza garstką „szaleńców" Apokalipsa nie odnosi już sukcesu. W XI wieku i na początku XII stała się najczęściej komentowaną księgą Biblii.[47] Od tego czasu zeszła na drugi plan: wyprzedziła ją Pieśń nad Pieśniami, przesycona tyleż ziemskim, co niebiańskim żarem. Apokalipsy znikają z gotyckich tympanonów i ustępują miejsca Sądom Ostatecznym, w które czyśćcowi nie udaje się jeszcze wpisać, ale które ukazują rzeczy odległe będące pretekstem do przedstawienia społeczeństwa ziemskiego i upomnienia go, aby lepiej prowadziło się na ziemi.

To stopniowe — i względne — zanikanie Apokalipsy na korzyść motywu Sądu Ostatecznego podkreślają wybitni znawcy ikonografii średniowiecznej.

I tak Emile Małe pisze: „Od XII wieku nowy sposób rozumienia sceny Sądu zajmie miejsce [...] dawnego. Pojawiają się wspaniałe kompozycje, które prawie nic już nie zawdzięczają Apokalipsie, lecz inspirują się Ewangelią świętego Mateusza [...]. Nie można powiedzieć, aby księga Apokalipsy stanowiła w XIII wieku źródło płodnej inspiracji [...] Wizję końca świata artyści wolą zapożyczać od świętego Mateusza. Tekst ewangelisty[48] jest bez wątpienia mniej płomienny, ale łatwiejszy do przedstawienia w sztuce. U świętego Mateusza Bóg nie jest już jakby ogromnym, drogocennym kamieniem, którego jasności nie sposób

wytrzymać; to Syn Człowieczy; pojawia się na swym tronie w takiej postaci, jaką miał na ziemi; ludy rozpoznają jego oblicze. Rozdział z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian mówiący o zmartwychwstaniu zmarłych doda tu jeszcze kilka cech.” A jako zasadniczą innowację, jeśli chodzi o temat inspirowany przez Ewangelię Mateusza, Emile Małe wskazuje „oddzielenie dobrych od złych”. W wyobrażeniach Apokalipsy Bóg był „zarazem potężny jako władca i groźny jako sędzia”.

W Sądach Ostatecznych XIII wieku Bóg jest Synem Człowieczym przedstawianym „jako odkupiciel, jako sędzia, jako Bóg żywy”.[49]

Analizę tę podjął Henri Focillon: „Ikonografia XII wieku [...] zdominowana jest przez Apokalipsę, z której czerpie swe straszliwe wizje i sam obraz Chrystusa sędziego, zasiadającego w chwale, otoczonego przez istoty o nieludzkim kształcie [...]. Ikonografia XIII wieku odrzuca za jednym zamachem wizję, epopeję, Orient, potwory. Jest ewangeliczna, ludzka, zachodnia i naturalna. Sprowadza Chrystusa niemalże do poziomu wiernych... Bez wątpienia nadal zasiada on na wysokościach tympanonu, przewodząc powstaniu z martwych i wiecznym sankcjom, lecz nawet wtedy pozostaje Chrystusem Ewangelii i cechuje go ludzka dobrotliwość.”[50]

Skoro Chrystus z tympanonów gotyckich wciąż pozostaje sędzią na wieki wieków, to poniechanie apokaliptycznych gromów na rzecz realistycznego wyobrażenia Sądu i grup zmartwychwstałych ludzi pozwala postawić na pierwszym planie sprawiedliwość, z którą narodziny czyśćca tak ściśle się wiążą. Wybrańcy, powierzani przez Chrystusa aniołom prowadzącym ich do raju, coraz częściej będą „świętymi”, którzy przeszli przez czyściec, potem zaś zostali uwolnieni i oczyszczeni.

Owym „urządzeniem się” na ziemi i nowym panowaniem nad czasem, przedłużeniem życia w czyśćcowych zaświatach, rządzi przede wszystkim jedna troska — troska o zmarłych. Nie znaczy to, bym sądził — zgadzam się pod tym względem z Paulem Veyne — iż śmierć jest tu przedmiotem zainteresowania sama w sobie, ale dlatego, że poprzez nią i poprzez swych zmarłych żywi zwiększają własną ziemską moc.[51] Wiek XII jest świadkiem wzbogacania się pamięci. Korzystają z tego oczywiście rodziny arystokratyczne, które sporządzają i wydłużają swe genealogie[52]. Śmierć w coraz mniejszym stopniu jest granicą. Czyściec staje się aneksem ziemi i przedłuża czas życia oraz pamięci. Wstawiennictwa zaś stają się coraz bardziej aktywnym przedsięwzięciem. Renesans testamentów — choć

wzmianki o czyśćcu pojawiają się w nich bardzo późno — pomaga jeszcze bardziej cofnąć granicę śmierci.

Choć te nowe współzależności między żywymi i zmarłymi, którym początek dało dzieło Cluny, wzmacniają więzy rodzinne, korporacyjne i braterskie, to czyściec — zaangażowany w personalizację życia duchowego — faworyzuje w istocie indywidualizm. Skupia on zainteresowanie na śmierci indywidualnej i następującym po niej sądzie.

Ujmując rzecz z punktu widzenia instytucji i prawa Walter Ullmann stwierdził, że „przełom XII i XIII wieku był okresem, w którym zasiane zostało ziarno przyszłego rozwoju konstytucjonalnego i wyłonienia się jednostki w społeczeństwie”.[53] Wykazał on, że jest to epoka „wyłonienia się obywatela”. To pojawienie się jednostki znajdzie swój wyraz również w odniesieniu do śmierci i losu w zaświatach. Wraz z czyśćcem rodzi się obywatel zaświatów, wkracza śmierć indywidualna i Sąd Ostateczny.

Nawet liturgia dowodzi tej ewolucji.

Nadal milcząca, jeśli chodzi o czyściec, zaczyna otwierać się na nową klasyfikację zmarłych i wyciąga z tego konsekwencje związane z rytuałem, w czym znajduje potwierdzenie przede wszystkim troska o los indywidualny. Widzimy to w pochodzącej sprzed 1165 roku *Summie o nabożeństwach kościelnych* kanonika Notre-Dame w Paryżu, Jana Beletha:

„*O* celebrowaniu nabożeństwa żałobnego.

Przed obmyciem ciała lub obwinięciem go w całun do miejsca, gdzie ono leży, zbliżyć się ma ksiądz lub jego wikary z wodą święconą i, modląc się w intencji zmarłego do Boga, winien wzywać imienia świętych oraz prosić ich, by przyjęli jego duszę i zawiedli ją do miejsca radości. Istnieją bowiem dusze doskonałe i te po opuszczeniu ciał zaraz odlatują do niebios. Inne zaś są złe; te od razu spadają do piekła. Istnieją też inne, średnie (*medie*), i za nimi to należy się wstawiać. Na wszelki wypadek czyni się tak i w przypadku grzeszników. Obmyte i owinięte w całun ciało winno być zaniesione do kościoła i wtedy trzeba odprawić mszę.”[54] Potem następuje tekst Augustyna powtórzony przez *Dekret Gracjana* o czterech kategoriach pośrednich, tkwiących jeszcze pomiędzy wybranymi i potępionymi.

Brandon napisał, że „aby zasypać przepaść między interesami jednostki z jej doczesną trajektorią siedemdziesięciu lat życia (*three-score years and ten*) a interesami całego rodzaju ludzkiego rozciągającymi się na tysiąclecia (przepaść, której religia hebrajska nigdy naprawdę nie zdołała zasypać), Kościół wymyślił ideę czyśćca”.[55]

# CZĘŚĆ TRZECIA

## Iriumi czyscca

### Scholastyka zaprowadza ład

Wiek XIII jest wiekiem organizacji. Społeczeństwo chrześcijańskie zostaje wpisane w coraz ściślej zakreślane ramy. W dziedzinie ekonomii pojawiają się pierwsze od czasu starożytności traktaty o gospodarce wiejskiej, a w miastach procesom regulacji podlega często rzemiosło, rodzący się przemysł (budownictwo i włókiennictwo), handel i bankowość. Aktywność społeczna jest jeszcze ostrzej kontrolowana przez cechy w dziedzinie pracy, a przez bractwa w zakresie pobożności. Instytucje polityczne nabierają w coraz większym stopniu charakteru przymusu na poziomie miasta, zwłaszcza na poziomie państwa monarchicznego, jak dzieje się we Francji i w Państwie Kościelnym; w mniejszym stopniu dotyczy to państw Półwyspu Iberyjskiego i Anglii. Owo porządkowanie przejawia się zwłaszcza w świecie intelektualnym, gdzie uniwersytety, szkoły zakonów żebraczych i szkoły miejskie kanalizują, ustalają, organizują ideologiczne i szkolne wrzenie XII wieku, gdzie teologia i prawo (odnowa prawa rzymskiego i rozwój prawa kanonicznego) tworzą summy — systemy dyskusji, decyzji i praktyki — które zaprowadzają porządek w wiedzy i jej zastosowaniach.

# TRIUMF UMIARKOWANY

Czyściec wciągnięty zostaje w ten ruch, który zarazem go intronizuje i kontroluje. Scholastyka, której działanie miało decydujące znaczenie dla jego narodzin, zapewnia mu triumf, ale jest to triumf ograniczony i umiarkowany.

Nie możemy tu prześledzić procesu umiejscawiania się czyśćca w scholastyce, jak też znaczenia scholastyki dla tego procesu począwszy od XIII

wieku, aż po drugi sobór w Lyonie (1274 rok), który nadaje mu w Kościele łacińskim oficjalną formułę. Przeanalizuję to, co mówi o czyśćcu kilku największych teologów lat 1220—1280 (Wilhelm z Auxerre, Wilhelm z Ower- nii, Aleksander z Hales, święty Bonawentura, święty Tomasz z Akwinu i Albert Wielki), nie starając się jednak — gdyż nie ma to związku z moim tematem — sytuować rozważań o czyśćcu w całokształcie myśli tych mistrzów, ale naświetlając ich rozważania o czyśćcu zależnie od tego, jak sytuuje się on w ich dziele.

Bez wątpienia nie odnajdziemy w ich nauczaniu tego samego wigoru i zaciekłych debat ideowych, które spotykaliśmy u mistrzów drugiej połowy XII wieku, od Piotra Lombarda po Piotra Cantora, od Gilberta de la Porree po Prepozyta z Cremony. Nie należy jednak zapominać o gorącej atmosferze dyskusji na uniwersytecie paryskim w XIII wieku, o ożywionym klimacie, w jakim rozpatrywano kwestie i kwodlibety[1], o konfliktach i zuchwalstwie przejawiających się w wielkim sporze pomiędzy mistrzami zakonnymi i.świec- kimi, o zagadnieniu awerroizmu oraz potępieniu go przez obskuranckiego biskupa Stefana Tempier w 1270 i 1277 roku.[2]

Nie będziemy tu roztrząsać sławnych epizodów, które stanowiły najczęściej tylko tło teologii czyśćca. W XIII wieku istniejące od niedawna zakony żebracze szybko zainteresują się tą nową potęgą, jaką jest nauka uniwersytecka: dominikanie od samego początku i bez większych rozterek duchowych, franciszkanie trudniej i nie bez pewnych oporów. Niektórzy ich mistrzowie bardzo szybko jednak wysuwają się na czoło wiedzy scholastycznej i przyciągają najliczniejsze audytoria studentów, ze szkodą dla mistrzów świeckich, którzy zarzucają im ideał żebraczy, żądzę władzy,

brak solidarności cechowej, a w gruncie rzeczy im zazdroszczą. Wielkimi doktorami czyśćca w XIII wieku są mistrzowie żebraczy.

Intelektualiści XIII wieku czytają — w przekładzie łacińskim — wielkich starożytnych filozofów greckich (Platona, a zwłaszcza Arystotelesa) i arabskich (Awicennę zmarłego w 1037 roku i Awerroesa zmarłego w 1198 roku). Władza kościelna niechętnym okiem patrzy na to zainteresowanie filozofami „pogańskimi". Doktryna przypisywana Awerroesowi wprowadza rozróżnienie między prawdami racjonalnymi i prawdami objawionymi. Zakłada, że mogą one być przeciwstawne, a nawet niezgodne ze sobą. W tym przypadku stanowisko awerroistyczne dawałoby pierwszeństwo rozumowi przed wiarą. Doktryna Awerroesa odniosła w XIII wieku na uniwersytecie paryskim niewątpliwy sukces. Mniej pewne jest, czy mistrzowie paryscy rzeczywiście głosili doktrynę o podwójnej prawdzie. Kilku z nich zostało jednak o to oskarżonych, po czym wywiązała się skierowana przeciw nim zażarta polemika. Między polemiką awerroistyczną a doktryną czyśćca nie ma bezpośredniego związku. Scholastycy starali się jednak rozprawiać o czyśćcu nie tylko na podstawie autorytetów, ale także w myśl prawideł rozumu.

Wreszcie z ostrą reakcją wystąpił sam Paryż. Biskup Stefan Tempier potępił w 1270 roku trzynaście tez uznanych za błędne oraz inspirowane filozofią pogańską. W 1277 roku nowe potępienie wymierzone zostało w 219 tez. Ten podwójny *syłlabus* dotyczył dosyć niejednolitego szeregu „błędów", ale prądami, przeciw którym skierowało się główne ostrze krytyki, były w 1270 roku awerroizm — lub to, co rozumiano pod tą nazwą — a w 1277 roku arystotelizm, łącznie z częścią nauki Tomasza z Akwinu. Trudno należycie ocenić znaczenie potępień Stefana Tempier i nie jest to moim zadaniem. Choć atmosfera, jaka wytworzyła się wskutek brutalnej cenzury, nie sprzyjała badaniom teologicznym w ogóle, jej bezpośrednie konsekwencje dla teologii czyśćca okazały się mało istotne. Przede wszystkim dlatego, że problem ten był marginalny w porównaniu z konfliktami paryskimi. Jak zobaczymy, jedynie dwa ostatnie artykuły potępione w 1277 roku odnosiły się do zaświatów. Łacińska refleksja teologiczna dotycząca czyśćca zyskała bowiem swój zasadniczy kształt w 1274 roku i w tym też roku oficjalnie zatwierdzi ją drugi sobór lyoński.

Być może trzynastowieczne debaty miały bardziej dramatyczny charakter na wydziale sztuk — wydziale, powiedzmy, literatur i nauk, na którym młodzi studenci otrzymywali mało nam znane podstawowe wykształcenie

— niż na wydziale teologii. Ale jeśli chodzi o uniwersytety, to czyściec był przede wszystkim sprawą teologów. Przede wszystkim więc sprawą paryską. Rzeczywiście w XIII wieku (a nawet dużo wcześniej) prawo wypracowuje się przede wszystkim w Bolonii, a teologii naucza w Paryżu. Dzieje się to jednak w środowisku międzynarodowym, zarówno w odniesieniu do studentów, jak i mistrzów. Obok Francuzów Wilhelma z Auxerre i Wilhelma z Owernii paryskiej teologii uniwersyteckiej przydają blasku Anglik Aleksander z Hales, Niemiec Albert z Kolonii, Włosi Bonawentura z Bagnoreggio i Tomasz z Akwinu.[3]

Triumf jest umiarkowany przede wszystkim dlatego, że sukces czyśćca w oficjalnej teologii łacińskiej nie powinien przesłaniać jego niepowodzenia w ważnych kręgach chrześcijaństwa. Chodzi o odrzucenie go przez heretyków — waldensów i katarów — w owym XIII wieku, kiedy to konfrontacja kataryzmu i Kościoła rzymskiego będzie czymś tak istotnym. Wrogość Greków, którzy ze względów politycznych — w momencie efemerycznej unii Kościołów, o której zadecydował drugi sobór lyoński (1274) — zmuszeni byli skrywać odmowę uznania czyśćca, obliguje Łacinników do dyskutowania z Grekami nie akceptującymi tych nowych zaświatów. Dyskusje owe zmuszą w XIII wieku Kościół łaciński do lepszego zdefiniowania czyśćca, podobnie jak walka z heretykami pod koniec XII wieku doprowadziła go do uściślenia jego istnienia.

Triumf jest umiarkowany także i dlatego, że łacińscy intelektualiści odgrywający coraz większą rolę w kurii rzymskiej i hierarchii kościelnej oraz, oczywiście, na uniwersytetach, odnoszą się do tej nowości z pewną nieufnością. Trudno ją wykazać i udokumentować, ale daje się ona odczuć. Tu i ówdzie ujawnia się też w ich dziełach. Nieufność ta jest podwójna. Z jednej strony wynika bez wątpienia z pewnego skrępowania wobec tak mało i tak słabo opartego na Piśmie Świętym wierzenia, a zwłaszcza z obawy przed wchłonięciem go przez pobożność ludową i zabobonną. Ze strachu przed zaświatami tak bardzo bliskimi kulturze folklorystycznej i wrażliwości ludowej, zaświatami określonymi o wiele bardziej przez wyobraźnię niż przez teorię, przez zmysłowość niż przez duchowość. Daje sie odczuć wola racjonalizacji, wytyczenia, kontrolowania, oczyszczenia czyśćca.

Oto jak na przykład podchodzi do problemów czyśćca jeden z pierwszych wielkich teologów paryskich XIII wieku.

W swej *Summa Aurea* (napisanej między 1222 i 1225 rokiem) Wilhelm z Auxerre, zmarły w 1231 roku, jeden z tych, którzy wprowadzili Arystotelesa do teologii scholastycznej, rozpatruje temat czyśćca z dwóch punktów widzenia: wstawiennictw za zmarłych i ognia czyśćcowego.

Kwestie dotyczące wstawiennictw („jaki pożytek mają wstawiennictwa dla tych, którzy są w czyśćcu" i „czy wstawiennictwa poczynione w intencji tych, którzy nie podlegają miłosierdziu, mogą być użyteczne dla tych, którzy są w czyśćcu?"[4]) wydają się bardzo interesujące z punktu widzenia rozwoju rachunkowości zaświatów.

Wilhelm kluczy pomiędzy problematyką ognia czyśćcowego a problematyką czyśćca jako takiego. W sposobie, w jaki ogień czyśćcowy oczyszcza dusze, interesuje go zwłaszcza pewien problem teoretyczny — problem przyczyny działającej (*causa efficiens purgationis).* Przy tej okazji zajmuje umiarkowane stanowisko wobec problemu, czy istnieje w zaświatach „miejsce zasługi" (*locus merendi).* Choć zdaje się w gruncie rzeczy zgadzać z opinią, która stanie się opinią wielkich scholastyków (zgodnie z nią po śmierci nie można już nabyć zasług), to jednak zwalcza przeciwników możliwości uzyskania poprawy dzięki ogniowi, który „czyści dusze, działając w nich bez odciskania na nich swej jakości" *(ignis purgatorius purgat animas agendo in eas tamen non intendit eis imprimere qualitatem suam).* Jest to bardzo istotna kwestia teoretyczna, gdyż dopuszcza (lub neguje) odwracalność zasług. Doczeka się ona aprobaty dopiero w XV wieku. Na razie dusze w czyśćcu korzystają ze wstawiennictw żywych, ci zaś nie otrzymują nic w zamian, z wyjątkiem — jak widzieliśmy — korzyści zaskarbienia sobie zasług w zaświatach przez dokonywanie na tym świecie miłosiernego uczynku, czyli modlenia się za zmarłych.

Teksty wielkich scholastyków dotyczące czyśćca noszą wielorakie piętno metod uniwersyteckich. Podkreślę tu dwie z nich. Nauczania uniwersyteckiego dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem podręcznikowego komentarza. W XIII wieku głównym takim komentarzem był zbiór *Czterech ksiąg Sentencji* Piotra Lombarda. Jak już widzieliśmy, w księdze IV *Sentencji*

Lombard rozprawia o ogniu czyśćcowym, który w XIII wieku stał się czyśćcem. W swych komentarzach do Lombarda mistrzowie paryscy dyskutują już o czyśćcu, choć zmarły w 1160 roku biskup Paryża nie operował jeszcze tym pojęciem. Fragment Pierwszego Listu św. Pawła do

Koryntian będzie zawsze jedną z istotnych części dokumentacji i komentarza, ale tekst biblijny jako podstawowy coraz częściej pocznie być przesłaniany przez drugi — tekst Lombarda.

Z drugiej strony nauczanie uniwersyteckie organizuje się wedle pewnego racjonalnego programu metodycznego, który z pewnością nie pozostaje bez związku z aktualnymi tendencjami i modami intelektualnymi, takimi jak arystotelizm lub awerroizm. Ale kwestie te — nawet w systemie *quodlibeta*, które stworzono w zasadzie po to, by umożliwić podjęcie jakiejkolwiek kwestii poza regularnymi programami — zależą od osadzenia ich w szerszej problematyce. Czyściec umieszczony zostaje wśród „rzeczy ostatecznych" — w rozdziale *Denomsimis*.[5] Dla wielkich teologów tego stulecia czyściec jest dany, głosi go Kościół, proponują programy uniwersyteckie, a jednak nie pasjonuje on ich wcale.

W XII wieku te pośrednie zaświaty wiązały się ściśle z kilkoma wielkimi problemami wspólnymi teologom, mistykom, a w mniej wysubtelnionej postaci przynajmniej części społeczeństwa świeckiego. Były to: egzegeza biblijna, natura grzechu, praktyka pokuty, status wizji i snów. Jak widzieliśmy, w drugiej połowie tego wieku teologia, a zwłaszcza teologia paryska, walnie się przyczyniła do wypracowania rozwiązań tych kwestii.

W XIII wieku teologia uniwersytecka — również przede wszystkim paryska — utwierdza istnienie czyśćca i włącza go w system myśli chrześcijańskiej, ale nie jest on chyba dla niej problemem zasadniczym. Musimy więc teraz prowadzić nasze badania na dwóch poziomach: na poziomie intelektualistów oraz na poziomie duszpasterzy i mas.

CZYŚCIEC — KONTYNUACJA ZIEMSKIEJ POKUTY: WILHELM Z OWERNII

Jeden z najlepszych historyków myśli średniowiecznej, de Wulf, napisał: „Poczet wielkich teologów spekulatywnych otwiera Wilhelm z Owemii — jeden z najoryginalniejszych umysłów pierwszej połowy tego stulecia [...]. Wilhelm jest pierwszym wielkim filozofem XIII wieku."[6] Gdy mowa o czyśćcu, powiedziałbym chętnie: Wilhelm z Owemii jest ostatnim wielkim teoretykiem XII wieku.[7] Zresztą Etienne Gilson uważał: „Swoim sposobem myślenia oraz stylem Wilhelm związany jest z końcem XII wieku", i podkre-

ślał, że po Abelardzie i Bernardzie z Clairvaux był także ostatnim wielkim francuskim teologiem średniowiecza. Zastanawiam się, czy ten nieco „archaiczny" aspekt Wilhelma z Owemii nie wynika, jak mówiono, z

jego wrogości wobec arystotelizmu (która bez wątpienia nie była tak wielka, jak sądzono), ale z faktu, że ów świecki ksiądz, ów duszpasterz, choć wielki teolog, pozostał bliski troskom i mentalności swych owieczek, te zaś nie były zbytnio zaawansowane w nowej teologii scholastycznej, którą nowi intelektualiści uniwersyteccy mieli może skłonność zamykać w getcie tworzącej się właśnie Dzielnicy Łacińskiej.

Wilhelm zOwernii, urodzony około 1180 roku wAurillac, samodzielny mistrz teologii w Paryżu od 1222 od 1228 roku, biskup Paryża od 1228 roku do śmierci w 1249 roku, napisał między 1223 a 1240 rokiem ogromną pracę *Magisterium divinale sive sapientiale* złożoną z siedmiu traktatów, z których najważniejszy, *De universo* (O wszechświecie stworzeń), powstał między 1231 a 1236 rokiem.

Po zarysowaniu geografii łączącej zaświaty i ziemię, w której miejsce szczęścia duszy położone jest na szczycie uniwersum w Empireum, miejsce jej nieszczęścia — w głębi uniwersum, w podziemnych głębinach przeciwstawionych niebu Empireum, miejsce szczęścia pomieszanego z nieszczęściem znajduje się zaś w świecie żywych, Wilhelm z Owernii podejmuje temat czyśćca. Rozważa dwa klasyczne problemy: lokalizację i ogień. Na samym początku biskup Paryża stawia problem miejsca oczyszczenia, gdyż termin *czyściec* już istnieje: „Czy miejsce oczyszczenia dusz, które nazywa się czyśćcem, jest miejscem specyficznym, przeznaczonym do oczyszczania dusz ludzkich, oddzielonym od raju ziemskiego, od piekła i od naszego pobytu — oto problem.”[8]

To, że po śmierci ciała wiele pozostaje do oczyszczenia, wydaje się Wilhelmowi z Owernii „oczywiste” (*manifestum est*). Od razu też wysuwa on wielką ideę czyśćca: jest nią kontynuacja ziemskiej pokuty. Ta pokutnicza koncepcja czyśćca, której nikt nie wyraził dobitniej od niego, mieści się dobrze w ramach tradycji XII wieku, czego — jak sądzę — dowiodłem.

Wilhelm podaje pierwszy powód oczywistej konieczności oczyszczenia: nieboszczycy zmarli śmiercią nagłą lub niespodziewaną, na przykład „od miecza, przez uduszenie lub z nadmiaru cierpienia”, których śmierć zaskoczyła, zanim mogli dopełnić pokuty, winni mieć jakieś *miejsce* na jej dokończenie. Ale są też inne powody istnienia czyśćca, na przykład różnica między grzechami śmiertelnymi i grzechami lekkimi. Nie wszystkie grzechy są równe, obowiązkowa ekspiacja nie może być zatem taka sama w przypadku najpoważniejszych i najlżejszych, na przykład za morderstwo

czy rozbój z jednej strony, a nieposkromiony śmiech albo czerpanie przyjemności z jedzenia i picia z drugiej. Jedni dokonują ekspiacji za pośrednictwem kary *(per poenam),* drudzy — pokuty *(per penitentiam).*

Oczywiście zmarły obarczony lekkimi grzechami nie może wejść razem z nimi do raju ani też z ich powodu iść do piekła. Musi więc koniecznie odpokutować je, nim dostąpi niebiańskiej chwały. Wobec tego zaś musi istnieć miejsce, w którym w przyszłości dokona się owa ekspiacja. Wilhelm z Owemii nie ma żadnej wątpliwości co do czasu czyśćca: przypada on między śmiercią i zmartwychwstaniem ciał.

Bardzo wyraźnie oddziela też piekło i czyściec. Choć nie kładzie nacisku na bardzo przykry charakter czyśćca po śmierci, jak na ogół czynić się to będzie później w XIII wieku, niemniej jednak utożsamia pokutę czyśćcową z *ekspiacją*, a próby czyśćcowe z karami — karami pokutnymi *(poenae purgatoriae et poenitentiales).* W istocie — i to właśnie jest jego wielką ideą — „kary czyśćcowe są karami, które dopełniają rozpoczętego w tym życiu oczyszczenia pokutnego". Dodaje, że częstość nieprzewidzianych śmierci, pokut nie dokończonych przed śmiercią oraz przypadki śmierci w stanie grzechów lekkich czyni te kary „niezbędnymi licznym duszom" (*necessariae sunt multis animabus*). Oznacza to, że czyściec może być gęsto zaludniony. Staje się oczywiste, choć nie mówi się tego wprost, że w myśl tej koncepcji piekło w mniejszym lub większym stopniu opustoszeje na rzecz czyśćca. Istnienie czyśćca w niczym zresztą nie szkodzi praktykowaniu życia chrześcijańskiego na ziemi, nie jest nakłanianiem do rozluźnienia obyczajów, lecz wprost przeciwnie. „Albowiem jeśli nie staje innych przyczyn, ludzie, lękając się oczyszczenia w przyszłości, bardziej są skorzy rozpocząć pokutne oczyszczanie na ziemi, dokonując go też z większą gorliwością i zapałem, i starają się zakończyć je przed śmiercią."

Istnienia czyśćca dowiedziono tu więc za pomocą rozumowania i w perspektywie pokuty. Wilhelm z Owernii dostarcza kolejnych dowodów. Pierwszy wynika z doświadczenia. Rozliczne i częste wizje oraz pojawienia się dusz lub ludzi podlegających owemu pośmiertnemu oczyszczeniu poświadczają realność czyśćca. Świadomy istotnej roli tej literatury dotyczącej czyśćcowych zaświatów, której znaczenie chciałem podkreślić w mojej książce, uwypukla on uwagę konkretnych informacji zawartych w pisanych i ustnych przekazach mówiących o tych pojawieniach, żądaniach, przeczuciach i objawieniach, które dostarczają nie tylko rozrywki *(quae non solum auditu jocundae sunt),* lecz są także pożyteczne i zbawcze. Stąd

konieczność wstawiennictw za zmarłych: modlitw, jałmużn, mszy i innych pobożnych uczynków.

Jest wreszcie ostatni powód istnienia czyśćca: wymóg sprawiedliwości. Wilhelm powtarza, że „ci, którzy zaprzeczyli istnieniu czyśćca i oczyszczenia dusz, zignorowali też pokutę". Pokuta zaś „to sąd duchowy, sąd, w którym grzeszna dusza oskarża się sama, świadczy przeciw sobie samej, wygłasza przeciw sobie wyrok". Każdy sąd powinien jednak czynić zadość sprawiedliwości. Nie wszystkie przewiny są równie ciężkie i zasługują na taką samą karę. Jeśli zaś sprawiedliwość ludzka nie toleruje podobnego zamętu co do

kar, tym bardziej nie może tak czynić sprawiedliwość boska, która prócz tego jest też miłosierna. Tu także Wilhelm z Owemii zgodny jest z odczuciami XII wieku spragnionego, jak wykazałem, sprawiedliwości w równym stopniu, co pokuty.

Pozostaje zlokalizować miejsce czyśćca, którego istnienie nie ulega żadnej wątpliwości. Tutaj Wilhelm zOwernii zdradza niejakie zakłopotanie, gdyż „żadne prawo, żadne pismo o tym nie mówi" (*nulla lex, vel alia scriptura determinat).* Wierzyć trzeba więc w to, o czym pouczają nas wizje i pojawienia się zmarłych, gdyż dowodzą one, że oczyszczenia te dokonują się w rozlicznych miejscach na ziemi, co Wilhelm chce również uzasadnić w sposób teoretyczny, racjonalny. „Nie ma w tym nic dziwnego — powiada — gdyż oczyszczenia te są tylko dodatkami do zadośćuczynień pokutnych, nie należy więc kojarzyć ich z innym miejscem niż miejsce pokuty." I dodaje: „ To samo też miejsce dotyczy i całości, i części; tam, gdzie jest miejsce dla człowieka, jest także miejsce dla jego stóp i rąk; oczyszczenia te są tylko częściami pokut." W ten sposób doktryna czyśćca pokutnego prowadzi Wilhelma do sytuowania go na ziemi. Być może był on po prostu czytelnikiem Grzegorza Wielkiego szukającym racjonalnego wyjaśnienia (*apparere etiam potest ex ratione*). Tym bardziej że — jak mi się zdaje — po wyłożeniu swej geograficznej koncepcji uniwersum musiał dojść do takiego właśnie wniosku. Raj jest na górze, piekło na dole, a nasza ziemia zajmuje miejsce pośrednie. Tutaj więc należało umieścić i czyściec — owego pośrednika w całym tego słowa znaczeniu. Prawie w sto lat później Dante pozostanie w zgodzie z ideami Wilhelma z Owernii co do czyśćca: to miejsce bliższe raju niż piekła, miejsce, gdzie po wejściu do niego spotyka się najpierw ofiary śmierci nagłych lub gwałtownych, a nawet samobójców, jak w przypadku odźwiernego, Katona. Jednakże dzięki hemisferycznej

koncepcji ziemi Dante będzie umiał nadać górze czyśćca lokalizację zarazem pośrednią i specyficzną.

Drugim rozważanym przez Wilhelma z Owernii problemem dotyczącym czyśćca jest w *De unmerso* problem ognia, który wówczas stanowi nie tylko zasadniczą i obligatoryjną cechę czyśćca, ale często też jego własną inkarnację.

Alan E. Bernstein twierdzi, iż w rozdziałach, które Wilhelm poświęca ogniu czyśćcowemu, widzi pewną sprzeczność. Według niego filozof skłania się najpierw ku koncepcji ognia niematerialnego czy wręcz „metaforycznego", nawet jeśli słowo to nie pojawia się w tekście, w końcu zaś akceptuje ideę ognia materialnego. Bernstein usiłuje rozwiązać tę sprzeczność, przyjmując założenie, że Wilhelm z Owernii wypracowuje jedną teorię na dwóch poziomach: dla jego studentów, dla intelektualistów (i dla niego samego) przeznaczona byłaby hipoteza o pseudoogniu rozumianym podobnie jak u Orygenesa; masom wiernych miał on natomiast prezentować koncepcję ognia materialnego i rzeczywistego, bardziej zrozumiałą dla prostych umysłów. Z pewnością biskup Paryża był zarazem wysokiego lotu teologiem i duszpasterzem trosz-

czącym się szczerze o *cura animarum*, dobro swych owieczek. Sądzę jednak, że w przypisywaną mu przez Alana Bernsteina dwoistość nauczania nie sposób uwierzyć w przypadku prałata z pierwszej połowy XIII wieku; jest to teza nie do pogodzenia z tekstem *De unwerso.*

W tej summie traktującej — nie zapominajmy o tym — o uniwersum rzeczy stworzonych Wilhelm z Owernii zarysowuje inwentarz i fenomenologię ognia. Jak mówi, istnieje wiele jego rodzajów. Na przykład na Sycylii znany jest ogień o zadziwiających właściwościach, który czyni włosy fosforyzującymi nie spalając ich; niektórym zwierzętom ogień nie wyrządza zaś żadnej szkody, jak na przykład salamandrze. Taka jest ziemska prawda naukowa o ogniu. Dlaczegóż Bóg nie mógłby stworzyć szczególnego gatunku ognia, który powoduje zanik grzechów lekkich oraz nie w pełni odpokutowanych? Wilhelm stara się więc przede wszystkim wykazać, że ogień czyśćca nie jest takim samym ogniem, jak inne. Różni się on zwłaszcza od ognia Gehenny, piekła. Wilhelmowi chodzi zatem o to, by dokładnie odróżnić czyściec od piekła. Trzeba więc, aby ogień pierwszego z nich odmienny był od ognia drugiego. A przecież nawet ogień piekielny różni się od ognia, którego doświadczamy na tej ziemi, to znaczy od ognia pochłaniającego. Ogień piekła pali, lecz nie pochłania, ponieważ

potępieni będą się w nim męczyć wiecznie. Skoro jest więc ogień, który ma płonąć przez wieczność całą, niczego nie pochłaniając, to dlaczego Bóg nie miałby także stworzyć ognia, który płonie, pochłaniając tylko grzechy i oczyszczając grzesznika? Jednakże owe ognie, które płoną, nie pochłaniając niczego, są zarazem rzeczywiste. Z drugiej strony Wilhelm czuły jest na opinię tych, którzy zauważają, że zgodnie z ideą, jaką można sobie wyrobić o czyśćcu, ideą potwierdzoną przez słowa jego mieszkańców, gdy się pojawiają żywym, ogień nie jest jedyną formą ekspiacji, jakiej się tam doświadcza. Ogień nie jest więc metaforą, ale terminem ogólnym służącym do oznaczenia całokształtu procesów eskpiacyjnych i oczyszczających, przez jakie przechodzą dusze czyśćcowe.

Pozostaje zasadniczy argument, na którym opiera się Alan Bernstein, pragnąc podtrzymać hipotezę o teorii ognia metaforycznego u Wilhelma z Owernii. Teolog ten powiada, że ogień może skutecznie działać nawet za pośrednictwem wyobraźni, jak na przykład w koszmarach sennych, gdzie przeraża, choć nie jest realny. Ale podobnie jak wtedy, gdy wywodził, że wiara w czyściec prowadzi do gruntowniejszego pokutowania na ziemi, również i tu Wilhelm chce tylko dowieść skuteczności ognia czyśćcowego, jeśli chodzi o wieczne zbawienie. Chce on rzec, jak sądzę, że ogień ze względu na swą skuteczność już wtedy, gdy istnieje tylko w wyobraźni ludzi, na przykład śniących, działa tym bardziej skutecznie wtedy, gdy jest rzeczywisty. Jak bowiem można wątpić w to, że Wilhelm z Owernii wierzy i głosi, iż ogień czyśćca jest realny i materialny? Alan Bernstein sam wykazał, że według

Wilhelma ogień ów „męczy cieleśnie i w sposób rzeczywisty ciała dusz” *(corporaliter et vere torqueat corpora animarum*). „Ciała dusz” — któż lepiej i śmielej wyraził to, iż teatr czyśćca nie jest teatrem cieni, ale teatrem cielesnym, gdzie dusze za pośrednictwem własnych ciał smagane są przez materialny ogień?

CZYŚCIEC I MISTRZOWIE ZAKONÓW ŻEBRACZYCH

Wraz z wielkimi teologami zakonów żebraczych — pomimo niepowtarzalności właściwej poszczególnym osobom i cechom każdego z zakonów — poczyna się formować blok doktrynalny.

A. Piolanti, pomimo pewnych nieścisłości, trafnie określił ogólne stanowisko wielkich scholastyków (Aleksander z Hales, święty Bonawentura, święty Tomasz z Akwinu, Albert Wielki):

„W XIII wieku wielcy scholastycy, opatrując komentarzami tekst Piotra Lombarda, skonstruowali bardziej zwartą syntezę: nie zaprzestając dyskusji nad sprawami drugorzędnymi, takimi jak odpuszczenie grzechu powszedniego, ciężkość i czas trwania kary, miejsce czyśćca[9], uważali jednak za doktrynę wiary istnienie czyśćca oraz ograniczenie kary w czasie i zgodnie uznawali ów ogień za rzeczywisty.”[10]

**U FRANCISZKANÓW**

1. OD KOMENTARZA PIOTRA LOMBARDA DO NAUKI O ZAŚWIATACH:

# ALEKSANDER Z HALES

Przytoczyłem już wcześniej (s. 230—231) fragment glosy Aleksandra z Hales do *Sentencji* Lombarda, która z matematycznego punktu widzenia pogłębiała problem *proporcjonalności* w odniesieniu do czyśćca. Oto struktura i istota treści komentarza owego wielkiego mistrza paryskiego.[11]

Ten urodzony około 1185 roku Anglik przed rokiem 1210 został mistrzem sztuk wyzwolonych w Paryżu, gdzie nauczał teologii od około 1225 roku aż do śmierci w 1245 roku. W 1236 roku wstąpił do zakonu Braci Mniejszych i objął pierwszą franciszkańską katedrę teologii na uniwersytecie paryskim. Jako jeden z pierwszych teologów paryskich objaśniał Arystotelesa, pomimo ponawianych wciąż (co dowodzi ich nieskuteczności) zakazów czytania prac „księcia filozofów". *Summa teologiczna*, którą przez długi czas mu przypisywano, nie jest dziełem jego, lecz uniwersyteckich franciszkanów ukształtowanych pod silnym wpływem jego nauczania. Jest on natomiast autorem *Glosy do Sentencji Piotra Lombarda*, w której jako pierwszy uznał to dzieło za podstawę uniwersyteckiego nauczania teologii (czwarty sobór laterański w 1215 roku praktycznie uczynił Lombarda teologiem oficjalnym), powstałej prawdopodobnie między 1223 i 1229 rokiem, oraz *Dysputowanych kwestii* powstałych również przed wstąpieniem do franciszkanów — stąd nadany im tytuł (*Questiones disputatae antequam esset frater).*

W swej glosie do *Księgi IV Sentencji Piotra Lombarda* Aleksander rozpatruje problem czyśćca w dystynkcji XVIII, przede wszystkim zaś w dystynkcji XX:

0 spóźnionej pokucie, o karze czyśćca i uwolnieniach z niego[12], *i XXI:* O dopuszczeniu

1 karaniu grzechów powszednich, obudowaniu ze złota, siana i słomy, o siedmiu sposobach odpuszczania grzechu.[13]

Jak widzimy, Aleksander podejmuje problem czyśćca przeznaczonego zwłaszcza dla grzeszników, których zbyt późna pokuta okazała się niepełna, oraz dla tych, na których ciążą jedynie grzechy powszednie; również i on powołuje się na Pierwszy list św. Pawła do Koryntian.

Najpierw zastanawia się nad istotą ognia. A zatem istnieje ogień, który oczyszczać będzie dusze aż do końca świata: „Jest podwójny ogień: jeden

czyśćcowy, który czyści dusze w czasie teraźniejszym, aż od dnia Sądu [Ostatecznego], oraz drugi; on to poprzedzi Sąd, który pochłonie świat doczesny, i oczyści tych, którzy budują ze złota, itd., jeśli znajdzie się w nich wtedy coś do spalenia. Nadmienić należy, że są trzy rodzaje ognia: światło, płomień i żar (*lux, flamma, carbo),* i dzieli się on na trzy części: górna przeznaczona jest wybranym, środkowa — tym, którzy muszą dostąpić oczyszczenia, a ostatnia — potępionym."

Poza odniesieniem do Arystotelesa, który napisał, że „żar, płomień i światło różnią się od siebie" *(Topiki,* V, 5) i do świętego Pawła widzimy, że Aleksander z Hales godzi tradycyjne opinie o ogniu (który dla jednych jest aktywny przed zmartwychwstaniem, a dla innych po zmartwychwstaniu, w chwili Sądu Ostatecznego), stwierdzając, że istnieją dwa jego rodzaje: jeden czyśćcowy, między śmiercią i zmartwychwstaniem, a drugi pochłaniający lub oczyszczający, między zmartwychwstaniem a Sądem. Arystotelesowskie wyróżnienie trzech ogni pozwala Aleksandrowi należycie zdefiniować pośrednią naturę czyśćca; jego cecha to płomień, który oczyszcza, podczas gdy światło zastrzeżone jest dla wybranych, a żar, rozżarzony węgiel, dla potępionych. Mamy tutaj dobry przykład logicznego narzędzia, w jakie Arystoteles wyposażył scholastyków XIII wieku.

*Ten ogień czyśćca oczyszcza z grzechów powszednich (purgans a oenialibus):* „Grzech jest odpuszczany i oczyszczany w tym życiu przez miłość (*charitas*) na liczne sposoby, tak jak kropla wody w piecu ognistym, przez eucharystię, bierzmowanie i ostatnie namaszczenie. Po śmierci oczyszcza się z niego w czyśćcu."

Oczyszcza on także z kar należnych za grzechy śmiertelne, niedostatecznie jeszcze odpokutowane (et a poenis debitis mortalibus nondum sujficienter satisfactis).

*Jest to kara większa od każdej kary czasowej (poena maior omni temporalif,* mamy tu podjęcie tematu augustyńskiego w trosce o przezwyciężenie idei zbytniego liberalizmu, którą można by wiązać z koncepcją w mniejszym czy większym stopniu opróżniającą piekło.

Czy nie jest karą niesprawiedliwą i nieproporcjonalną (nonne iniusta et improportionalis*)? — oto pytanie, którego znaczenie ukazałem w poprzednim rozdziale.*

*Jest tam zaufanie i nadzieja, ale brak jeszcze wizji* [niebiańskiej] *(ibi fides et spes, nondum visio*): Aleksander, jak wielu, kładzie nacisk na fakt,

że czyściec to *nadzieja*, ponieważ jest przedsionkiem raju, ale podkreśla także, że nie jest to jeszcze raj i że jest się tam pozbawionym widoku Boga.

*Nieliczni są ci, którzy go unikają lub którzy mu umykają (illud vitantes seu evolantes pauci).* „Nieliczni są w Kościele ci, którzy mają wystarczająco wiele zasług i nie muszą przechodzić przez czyściec” *(transire per purgatorium).* Czyściec to tymczasowe zaświaty większości ludzi umarłych. Znajduje tu potwierdzenie jego prymat ilościowy.

Z drugiej strony Aleksander z Hales roztrząsał kwestię relacji między Kościołem a czyśćcem. Pierwszy problem to jurysdykcja, *for* (trybunał), której podlega dusza czyśćcowa.

„Na zarzut, że nie podlega władzy kluczy [władza odpuszczania grzechów dana przez Jezusa Piotrowi, a za jego pośrednictwem wszystkim biskupom i kapłanom] odpuszczenie kary czyśćcowej przez złagodzenie jej na karę czasową, odpowiedzieć trzeba, że ci, którzy są w czyśćcu *(in purgatorio),* w pewien sposób zależą od *for* Kościoła wojującego; podobnie jest z ogniem czyśćcowym, jeśli ten stanowi karę zadośćuczyniającą [którą spełnia pokuta]. A jako że wierni należą albo do Kościoła wojującego, albo do Kościoła triumfującego, ci są w środku *(in medio),* skoro zaś nie należą w pełni ani do Kościoła triumfującego, ani do wojującego, mogą być poddani mocy kapłana *(potestati sacerdotis)* z powodu władzy kluczy.”

Jest to tekst o zasadniczym znaczeniu, który w czasie, kiedy reorganizuje się w prawie kanonicznym (zarówno na planie praktycznym, jak i na planie teoretycznym) jurysdykcja Kościoła, włącza tym sposobem w jej obręb, przynajmniej częściowo, nowe terytorium powstałe w zaświatach. Do tej pory duchowa władza jurysdykcyjna, trybunał duszy, Jor, był wyraźnie przedzielony granicą, którą stanowiła linia śmierci. Po tej stronie, na ziemi, człowiek należał do Kościoła, do *for* kościelnego, zaświaty zaś należały jedynie do Boga, do *for* boskiego. Z pewnością niedawna legislacja dotycząca kanonizacji, wyświęcania, dawała Kościołowi władzę nad kilkoma zmarłymi, których od razu po śmierci lokował on w raju, pośród błogości niebiańskiej wizji, ale czyniąc to „Kościół rozstrzygał o losie nieznacznej tylko liczby zmarłych”.[14]

Natomiast ingerencja tycząca czyśćca odnosiła się, jak widzieliśmy, do większości wiernych. Bez wątpienia Kościół nie zaanektował w całości tego nowego terytorium. Gra ono rolę pośrednią i jako takie zostaje poddane wspólnemu *for* Boga i Kościoła. Można by wysunąć hipotezę, że na podobieństwo rozwiniętej w tym czasie przez system feudalny wspólnej

jurysdykcji istnieje *współposiadanie* (wspólny seniorat wedle terminologii prawa feudalnego) Boga i Kościoła w odniesieniu do czyśćca. Ale jakiż to ogromny wzrost wpływu Kościoła na wiernych! W chwili gdy jego władza na ziemi podważana jest jednocześnie wskutek łagodnej kontestacji nawróconych na rozkosze świata ziemskiego (*beztroscy*) i twardej kontestacji heretyków, Kościół rozciąga swą władzę nad wiernymi poza granice śmierci.

Chodzi tu o doktrynę Kościoła w najpełniejszym i najszerszym tego słowa znaczeniu, i to właśnie Aleksander z Hales jako jeden z pierwszych jawnie da wyraz roli *świętych obcowania* w perspektywie czyśćca. Pada bowiem pytanie: „Czy wstawiennictwa Kościoła użyteczne są dla zmarłych w czyśćcu?" Odpowiedź brzmi: „Podobnie jak zadośćuczynienie za grzech łączy się z pewnym bólem, tak też *wspólny ból Kościoła powszechnego* opłakującego grzechy wiernych, wstawiającego się za nimi, lamentującego, wspomaga zadośćuczynienie; sam w sobie nie jest pełnym zadośćuczynieniem, ale wraz z karą penitenta wspomaga je, co jest samą definicją wstawiennictwa. W istocie wstawiennictwo to zasługa Kościoła zdolnego zmniejszyć karę jednego ze swych członków."[15] W ten sposób coraz wyraźniej zaczyna się rysować pojęcie bólu, cierpienia, które ze zwykłej ekspiacji przeistacza się w źródło zasług. One zaś nie tylko pozwalają duszom czyśćcowym na dopełnienie — z pomocą żywych — ich oczyszczenia, lecz również upoważniają do interwencji u Boga na rzecz owych żywych.

W każdym razie Kościół w sensie eklezjastycznym, klerykalnym, czerpie wielką władzę z nowego systemu zaświatów. Nadzoruje lub kontroluje modlitwy, jałmużny, msze, wszelkiego rodzaju ofiary dokonywane przez żywych na rzecz ich zmarłych i w dodatku sam z tego korzysta. Dzięki czyśćcowi rozwinie system odpustów, źródło wielkich korzyści, władzy i pieniędzy, póki nie stanie się on niebezpieczną bronią, która obróci się przeciw niemu.

Aleksander z Hales jest tu jeszcze teoretykiem i świadkiem tej ewolucji. Jest roztropny: „Na zarzut, że Kościół nie mógłby z powodu doskonałych uzyskać zadośćuczynienia dla innych, odpowiedziałem, że może on uzyskać pomoc, a nie pełne zadośćuczynienie. Ale — dodają — jak można zyskiwać tego rodzaju uwolnienie zmarłych krewnych, gdy są oni już w ręku Boga żywego i Pan mówi: «Gdy Ja naznaczę porę, odbędę sąd sprawiedliwy» (Ps 75,3)? Odpowiadamy: tylko ten, kto waży dusze, zna

wielkość kary należnej za każdy grzech i nie przystoi, by człowiek pragnął o tym wiedzieć zbyt wiele. Ci jednak, którzy powodowani miłością spieszą z pomocą Ziemi Świętej, mogą być ogarnięci tak wielką nabożnością i szlachetnością jałmużn,

że — sami wolni od wszelkich grzechów — mogą też uwalniać swych krewnych z czyśćca, uzyskując dla nich zadośćuczynienie."

Źródło odpustów dla zmarłych dostępne jest więc jedynie tej wyjątkowej kategorii chrześcijan, coraz rzadszej w XIII wieku, jaką są krzyżowcy. Jednakże sam system jest już gotów i może funkcjonować. Pod koniec XIII wieku Bonifacy VIII wykorzysta go w sposób maksymalny z okazji jubileuszu 1300 roku.

W *Dysputowanych kwestiach „Antequam esset frater"* między 1216 i 1236 rokiem Aleksander z Hales kilkakrotnie jeszcze wspomina o czyśćcu. W kwestii XLVIII, w odniesieniu do grzechów powszednich, rozróżnia on błąd i winę zmazywaną przez ostatnie namaszczenie, karę zaś ponosi się dopiero w czyśćcu.[16] Gdzie indziej wspomina o gorzkim i ciężkim (*acerbitas*) charakterze kary czyśćcowej.[17] Na pytanie, czy ci, którzy są w czyśćcu, żywią jakąś nadzieję, odpowiada piękną metaforą o podróżnikach na statku. Źródłem ich nadziei nie są ich własne zasługi, lecz działanie bliźniego. Podróżnicy mogą posuwać się naprzód albo pieszo, albo też za pomocą środka obcego, na przykład konia lub statku. Zmarli w czyśćcu są „jak podróżnicy na statku, którzy nie zjednują sobie zasług, lecz tylko płacą za swój przejazd; podobnie zmarli w czyśćcu płacą należną im karę nie jak kapitan, który może nabyć zasługi na statku, ale po prostu jako ci, którzy są przewożeni".[18]

## 2. BONAWENTURA I OSTATECZNE CZASY CZŁOWIEKA

Jan Fidanza, urodzony około 1217 roku w Bagnoreggio na granicy Lacjum i Umbrii, który przybierze później imię Bonawentury, przybył za młodu do Paryża i wstąpił w 1243 roku do zakonu franciszkańskiego. Został tam *bakałarzem biblijnym* (to znaczy został upoważniony do objaśniania Pisma) w 1248, *bakałarzem sentencjalnym* (to znaczy miał uprawnienia do komentowania *Czterech ksiąg Sentencji* Piotra Lombarda) w 1250 roku, mistrzem teologii stał się zaś w 1253 roku.[19] To właśnie na początku swej kariery uniwersyteckiej, między 1250 i 1256 rokiem, sporządził *Komentarz* do Lombarda, zanim jeszcze zdążył zostać przełożonym generalnym zakonu Braci Mniejszych w 1257 roku, a

kardynałem w 1273 roku. W dziele tym widać wyraźnie brzemię inspiracji augustyńskiej, typową cechę doktora franciszkańskiego.[20]

W dystynkcji XX księgi IV *Komentarza do Sentencji* Bonawentura traktuje „o karze czyśćca jako takiej". Twierdzi tam najpierw, że karę ową należy bez wątpienia sytuować po życiu doczesnym. Na pytanie, „czy kara czyśćca to największa z kar doczesnych" (*utrum poena purgatorii sit maxima poenarum temporalium*), odpowiada, że jest ona „w swoim rodzaju" cięższa niż każda kara doczesna, jaką dusza może cierpieć, kiedy jeszcze przebywa w ciele.

Bonawentura, który potwierdza, w myśl tradycji augustyóskiej, srogość kar doświadczalnych w czyśćcu i uznaje istnienie związku pomiędzy tą karą a karami ziemskimi, podkreśla specyficzny charakter czyśćca. Jest to bez wątpienia echo teorii o proporcjonalności kar czyśćcowych sformułowanych przez Aleksandra z Hales, który był jego mistrzem. Bonawentura rozpatruje następnie problem, który zaprzątał umysły wszystkich scholastyków, kwestię dobrowolnego (lub nie) charakteru kary czyśćcowej, gdyż w ich systemach poczesne miejsce przypadało *woli*. On również sądzi podobnie: w trzecim z sześciu stopni kontemplacji zdefiniowanych przez *Itinerarium ducha ku Bogu* ukazuje duszę, która „dostrzega, jak promienieje w niej obraz Boga, ponieważ w trzech władzach umysłu: pamięci, inteligencji i woli, widzi ona Boga sama w sobie jako jego obraz" (J.-C. Bougerol).

Wszyscy wielcy scholastycy, w różnych sformułowaniach wypływających z ich poszczególnych systemów, przypisują karze czyśćcowej jedynie charakter w ograniczonym stopniu dobrowolny, gdyż po śmierci, jak stwierdza Aleksander z Hales, wolna wola przestaje funkcjonować, a uzyskanie zasługi jest niemożliwe. Zdaniem tych teologów, grzechy powszednie dopuszczane są w czyśćcu *co do kary (quoad poenam*), ale nie co do błędu czy winy (*quoad culpam*), odpuszczanych już w samej chwili śmierci. Tomasz z Akwinu, który wręcz słowo w słowo postępuje za tekstem Lombarda, naucza w swym *Komentarzu do Sentencji*, że „w tamtym życiu, dzięki ogniowi czyśćcowemu, grzech powszedni będzie odpuszczony *co do samej winy* temu, kto umiera w stanie łaski, ponieważ kara ta, będąc w pewien sposób dobrowolną, ma właściwość odpuszczania każdego błędu dającego się pogodzić z łaską uświęcającą". Tomasz powraca do tego stanowiska w *De mało,* gdzie sądzi, że grzech powszedni już w czyśćcu nie istnieje; co zaś do

winy, to zostaje ona w chwili śmierci wymazana przez akt miłosierdzia doskonałego.

Jeśli chodzi o dobrowolny charakter kary czyśćcowej, to Bonawentura sądzi, że jest ona w bardzo niewielkim stopniu dobrowolna (*minimom habet rationem voluntarii),* gdyż wola „toleruje" ją, ale „pragnie jej przeciwieństwa", to znaczy jej zaprzestania i rekompensaty niebiańskiej.[21] Kwestia następna odnosi się do relacji między czyśćcem a rajem: „Czy w karze czyśćcowej jest mniej pewności chwały niż w drodze"[22], to znaczy na ziemi, gdzie człowiek jest *zńator,* pielgrzymem? Na to Bonawentura odpowiada: „Jest więcej pewności chwały w czyśćcu niż w drodze, ale mniej niż w ojczyźnie." Chodzi tutaj

0 czyściec pojmowany jako *nadzieja*, a Bonawentura w pewnym sensie wykracza poza nią, ponieważ mówi o pewności; wprowadza jednak w tej pewności gradację, postępując tu za fundamentalną koncepcją czyśćca jako „środka", czegoś pośredniego, i rozróżnia dwie fazy, jeśli nie dwa odrębne miejsca w raju: *ojczyznę* (termin *patriaP* oraz tę koncepcję spotykamy też u innych autorów) bliską według niego idei łona Abrahama, które oznacza odpoczynek

1 *chwałę-*, ta ostatnia oznacza zarazem błogostan związany z wizją niebiańską

1, poniekąd, „deifikację" człowieka, którego dusza odzyskała ciało zmartwychwstałe oraz stała się „chwalebna".

Bonawentura wprowadza tutaj kwestię bardzo dla nas interesującą, gdyż wiedzie go ona w dziedzinę wyobrażeń odgrywających wielką rolę w dotychczasowych dziejach czyśćca. Odpowiada na pytanie, czy karę czyśćcową wymierzają diabły: „Kara czyśćcowa nie jest wymierzana przez diabły ani dobre anioły, lecz można sądzić, iż dusze są wiedzione do nieba przez dobre anioły, do piekła zaś przez złe."

Bonawentura uważa zatem czyściec za swego rodzaju *miejsce neutralne, no man's land (ziemię niczyją*) między dziedziną aniołów i dziedziną diabłów. Sytuuje go jednak — w perspektywie tej nierówności w równości, w ekwista- nie, która, jak już wykazałem, jest fundamentalną strukturą logiczną umysło- wości ludzi społeczeństwa feudalnego — po stronie raju o tyle, o ile psycho- pomposami wiodącymi duszę do obu tych królestw, jak powie Dante, są dobre anioły. Opinia ta pozostaje więc w sprzeczności z większością wizji zaświatów, zwłaszcza z *Czyśćcem świętego Patryka.* Czyściec krystalizuje się zatem w atmosferze dramatyzacji wierzeń

chrześcijańskich w ciągu XIII wieku. Powodem jej jest głównie konflikt między koncepcją nie piekielną, lecz nawet może „przedrajską” (dominującą, jak mi się wydaje, pod koniec XII wieku, pomimo ponurego charakteru wizji) a tym, co Arturo Graf nazwał stopniową „infernalizacją” czyśćca w owym stuleciu. Bonawentura jest pod tym względem raczej tradycyjny.

Podobnie też przedstawiają się jego przekonania co do właściwej lokalizacji czyśćca. „Czy czyściec znajduje się w górze, na dole czy pośrodku (*superius an inferius an in medio*)?”

Odpowiedź (oryginalna!) brzmi: „Czyściec znajduje się zapewne, wedle prawa wspólnego, na dole *(inferius),* ale ustanowiony został pośrodku *(medius)* wedle zarządzenia Bożego (*dispensationem divinam)."* Zauważmy najpierw, że — jak w poprzednim pytaniu, dotyczącym aniołów i demonów — znajdujemy się tu w dziedzinie opinii i przypuszczeń, a nie pewności. We wszystkim, co dotyczy wyobrażeń, konkretu, wielcy scholastycy w mniejszym lub większym stopniu dokonują uników. Opinia Bonawentury jest jednak bardzo interesująca, ponieważ zestawia ona ze sobą (nadal stwierdzając różnicę, jeśli nie opozycję) prawo wspólne, które sytuuje czyściec pod ziemią, i plan Boży, który umiejscawia go pośrodku, zgodnie z logiką nowego systemu zaświatów. Funkcjonuje on więc między dwoma planami, planem prawa powszechnego i planem zarządzenia Bożego, a ten dualizm jest zarazem dualizmem tradycji oraz tendencji teologicznej. Wahania Bonawentury dotyczące lokalizacji czyśćca odnajdujemy w dwóch innych fragmentach *Komentarza do księgi IV Sentencji.*

Roztrząsając kwestię ognia czyśćcowego i opatrując kolejną glosą glosę Lombarda do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (3, 15)[24], Bonawentura zwalcza opinię, wedle której ogień ten miałby wartość oczyszczającą, *duchową,* prócz swej wartości karzącej, a zatem oczyszczałby z grzechu (powszedniego lub nie), to znaczy z błędu, winy, na modłę sakramentu. Aby uwiarygodnić swój sprzeciw co do widzenia w ogniu czyśćcowym siły nowej *(vis nova),* istniejącej niezależnie od funkcji karania, Bonawentura przytacza słowa Grzegorza Wielkiego, który mówił o oczyszczaniu się licznych dusz w różnych miejscach *(per diversa loca);* oczyszczenie się z winy zależałoby więc jedynie od łaski. Jest to przywołanie tradycji gregoriańskiej, lokalizującej proces oczyszczania na ziemi, w miejscach, gdzie doszło do popełnienia grzechu.

Już w szóstej kwestii dystynkcji XX Bonawentura powołuje się na inny casus lokalizacji czyśćca — *Czyściec świętego Patryka.* Z wizji tej wyciągał wniosek, że miejsce oczyszczenia mogło zależeć od orędownictwa świętego, gdyż, według niego, „pewna osoba" zdołała uzyskać zgodę świętego Patryka na to, by mogła odbywać karę w pewnym miejscu na ziemi, co dało początek legendzie, że właśnie tam znajdował się czyściec *(in quodam loco in terra, ex quo fabulose ortum est, quod ibi esset purgatońum).* Wedle jego własnej konkluzji miejsca oczyszczenia były po prostu rozmaite. I tak, poświadczając mimochodem popularność *Czyśćca świętego Patryka,* Bonawentura dochodzi do wniosku, iż lokalizacja ta, być może prawdziwa w tym właśnie szczególnym przypadku, stanowiła jedynie źródło „bajek". Innego zdania był, jak zobaczymy, cysters Cezary z Heisterbach. Oto więc mamy przykład nieufności intelektualisty względem literatury folklorystycznej dotyczącej wizji czyśćca.

Bonawentura podejmuje ponownie problem lokalizacji czyśćca, rozpatrując klasyczną już kwestię „zbiorników dusz" w artykule I dystynkcji XLIV księgi IV[25] Rozróżnia on wyraźnie geografię zaświatów przed i po przyjściu Chrystusa, czyli po Wcieleniu. Przed Chrystusem piekło składało się z dwóch kondygnacji: miejsca na samym dole *(locus infimus*), gdzie podlegano jednocześnie karom męczarni piekielnych (kary materialne) i karze potępienia wiecznego (pozbawienie wizji niebiańskiej), oraz z miejsca dolnego (*locus inferior),* położonego jednak powyżej poprzedniego, gdzie podlegano jedynie karze potępienia wiecznego. Są to Otchłanie (*limbus*, otchłań oznacza w średniowieczu albo jedną jedyną czeluść, albo też kilka zróżnicowanych), które mieściły w sobie *Otchłań Dzieciątek* i *Otchłań Ojców* lub *łono Abrahama.*

Od czasów Chrystusa istnieją *cztery* (podkreślenie moje) miejsca w zaświatach: raj, piekło, Otchłań i czyściec. Choć idea ta nigdzie nie jest wyrażona w sposób dosłowny, odnosimy wrażenie, że czyściec powstał w następstwie Wcielenia i wiąże się z odpuszczeniem grzechów wskutek przyjścia Chrystusa. Z drugiej strony pozostaje już tylko Otchłań Dzieciątek, ale wynika z tego zespół czterech miejsc, gdyż Bonawentura odróżnia ją wyraźnie od piekła (podczas gdy na przykład Albert Wielki, jak zobaczymy, wymienia jedynie piekło i Otchłań).

Bonawentura kontynuuje swój wywód, krzyżując, jak lubi to czynić, system czterech miejsc z innym systemem, trójdzielnym i abstrakcyjnym, systemem „potrójnego stanu" istniejącego obok wybranych: to stan *nagrody*

(przez co rozumiemy raj), stan *oczekiwania na spoczynek (quietae expectationis*, przez co rozumiemy łono Abrahama) i stan oczyszczenia (przez co rozumiemy czyściec). Dodaje: „Co do stanu oczyszczenia, odpowiada mu miejsce nie określone w odniesieniu do nas i do niego samego (*locus indeterminatus et quo ad nos et quo ad se)*, gdyż nie wszyscy podlegają oczyszczeniu w jednym i tym samym miejscu, chociaż wielu zapewne podlega mu w pewnym miejscu.” I powołuje się tu na autorytet swego ulubionego autora, Augustyna.

W sumie Bonawentura nie ma precyzyjnej idei co do lokalizacji czyśćca. Zupełnie jakbyśmy słyszeli głos jakiegoś niezdecydowanego teologa z XII wieku, na przykład Hugona od Sw. Wiktora, tyle że wyposażonego w większą świadomość złożoności problemu. Bonawentura musi jednak akceptować utrwalającą się coraz bardziej wiarę w istnienie jednego miejsca, które jest dla niego jedynie miejscem wielorakim, pozwalającym przetrwać mnogości miejsc oczyszczania, łącznie z ziemią, jak chciał tego Grzegorz Wielki. Czy to bezradność w obliczu sprzecznych autorytetów? Chodzi tu zwłaszcza, jak sądzę, o niechęć do czynienia z czyśćca raczej miejsca niż *stanu*, stanu, któremu trzeba z pewnością przypisać jakąś lokalizację, ale lokalizację abstrakcyjną, rozproszoną w wielorakości miejsc materialnych, zresztą prowizorycznych.

Zastanawiając się[26], czy można korzystać z „odpuszczenia grzechów” (*rela- xationes*\ kiedy się jest w czyśćcu lub tylko jeśli się żyje w tym stuleciu, Bonawentura, zgodnie z linią rozumowania Aleksandra z Hales, kładzie w istocie nacisk na władzę Kościoła w ogóle (a papieża w szczególności) nad czyśćcem. To bardzo ważny tekst, jeśli chodzi o rozwój odpustów i władzy pontyfi- kalnej nad zmarłymi, którą Bonifacy VIII zainauguruje z okazji jubileuszowego 1300 roku.

Bonawentura powraca następnie do ognia czyśćcowego.[27] Zastanawia się, czy jest on cielesny, czy duchowy, a nawet metafizyczny, odnotowuje rozbieżność opinii doktorów, wahania jego mistrza Augustyna, niemniej stwierdza („przyznaje”), że chodzi o ogień „materialny, czyli cielesny”. Ten aspekt problemu należy wiązać z ówczesnymi dyskusjami prowadzonymi z Grekami, gdyż w owych dysputach franciszkanie i sam Bonawentura mieli bardzo znaczny udział.[28]

Bonawentura jest za to[29] zdecydowanym, a nawet zagorzałym stronnikiem (traktuje jak *stulti,* czyli głupców, tych, którzy podtrzymują opinię przeciwną) poglądu, iż dusze zostaną wyzwolone z czyśćca przed

nadejściem Sądu Ostatecznego. Z całą mocą podtrzymuje realność takiego właśnie rozstrzygnięcia — zwłaszcza przeciw Grekom — w perspektywie wizji niebiańskiej, opierając się na autorytetach i na argumentach racjonalnych. Pośród autorytetów cytuje przede wszystkim zdanie wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu do dobrego łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). Trzy wywody są interesujące: 1. Po oczyszczeniu w czyśćcu nie może istnieć żadna *zwłoka*, gdyż dusza opuszcza go zaraz po jego dokonaniu. 2. Odmowa zapłaty pracownikowi najemnemu jest przestępstwem; Bóg jednak jest sprawiedliwy w całym tego słowa znaczeniu i gdy widzi, że człowiek winien zapłatę otrzymać, daje mu ją natychmiast. (Bardzo interesujące odniesienie do sprawiedliwości w tradycji XII wieku i problemu *słusznej zapłaty* w ramach moralności ekonomiczno-społecznej, którą scholastycy starają się wypracować w obliczu rozwoju systemu pracy za wynagrodzeniem.) 3. Wreszcie argument psychologiczny: bezprawne odraczanie nadziei to okrucieństwo; gdyby Bóg wstrzymywał otrzymanie przez świętych nagrody aż do dnia Sądu Ostatecznego, postępowałby w sposób bardzo okrutny.

Pod sam koniec *Komentarza do Sentencji* Bonawentura rozważa problem wstawiennictw.[30] Trzymając się dość ściśle Augustyna, wyróżnia w zasadzie trzy kategorie zmarłych: dobrych *(boni)*, którzy są w raju, średnio dobrych *(mediocriter boni)* i zupełnie złych. Następnie dochodzi do klasycznego już wniosku, że tylko średnio dobrzy mogą korzystać ze wstawiennictw żywych, uściśla jednak, że sami nie są w stanie zdobyć zasług (*in statu merendi)*, gdyż po śmierci nie ma już zasług.

Bonawentura, po skomentowaniu w ramach swego nauczania uniwersyteckiego *Czterech ksiąg sentencji* Piotra Lombarda, odczuł potrzebę omówienia całości problemów ujmując swe idee teologa w sposób bardziej osobisty, jak ze swej strony Tomasz z Akwinu czyni to w *Summie teologicznej*. Chodzi tu o powstałe w latach 1254—1256 *Breviloquium.* Skromne miejsce, jakie zajmuje tam czyściec, dowodzi, że Bonawentura musiał sądzić, iż wyraża lub też wyraził wcześniej (trudno dokładnie ustalić chronologiczną kolejność powstawania tej partii jego dzieł) istotę tego, co myślał na ów temat w *Komentarzu do IV księgi Sentencji.* W*Breviloquium*[i] uściśla, w odniesieniu do kary czyśćcowej, że jako „prymitywna” dokonuje się ona za pośrednictwem ognia materialnego, jako zaś „oczyszczająca” przejawia się za pośrednictwem ognia duchowego.

W odniesieniu do wstawiennictw[32], których nie waha się nazywać „kościelnymi”, dając w ten sposób świadectwo dominującej roli Kościoła w tej dziedzinie, bez osłonek stwierdza, że istotne są one w przypadku „średnio dobrych, to znaczy tych, którzy są w czyśćcu”, ale nie skutkują w przypadku „zupełnie złych, to znaczy tych, którzy są w piekle” i „zupełnie dobrych, to znaczy tych, którzy są w niebie”, natomiast zasługi i modlitwy tych ostatnich mogą być wielkim dobrodziejstwem dla członków Kościoła wojującego.[33]

Wreszcie Bonawentura wspomina o czyśćcu w dwóch kazaniach na dzień zaduszny, „dzień dusz”, 2 listopada. W pierwszym[34] rozróżnia potępionych, wybranych oraz tych, którzy muszą być oczyszczeni *(damnati, beati, purgan- di).* Dowodzi też istnienia tych ostatnich, których lokuje pośród „niedoskonałych”, na podstawie różnych cytatów biblijnych.[35] W drugim zaś kazaniu przede wszystkim zachęca do modlitw i wymienia tam modlitwę Judy Machabeusza, ważną dla tych, którzy „doświadczają w czyśćcu utrapień z przyczyny zadawnionych grzechów, zostaną jednak stamtąd przeniesieni tam, gdzie zakosztują radości wiecznych”, i interpretuje alegorycznie osoby Judy, Jonatana oraz Szymona jako „modlitwę wierną, prostą i pokorną, dzięki której dostąpią wyzwolenia ci, którzy są w czyśćcu”.[36] Naszą pobieżną rekapitulację poglądów Bonawentury co do czyśćca godzi się zakończyć nawiązaniem do modlitwy, gdyż sławny franciszkanin był jednym z jej największych doktorów.[37]

U DOMINIKANÓW

Pozostańmy w Paryżu, cofnijmy się jednak o kilka lat, aby przeanalizować doktrynę czyśćca w dziele dwóch największych mistrzów dominikańskich: Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Chronologia w tym środowisku teologów paryskich nie jest bez znaczenia, ale być może lepiej wybrać inną ciągłość niż ciągłość następstwa nauczania w Paryżu. Linia doktrynalna wewnątrz każdego z dwóch wielkich zakonów żebraczych jest bez wątpienia najlepszą nicią przewodnią. Albert Wielki streszcza ogół swych idei tyczących czyśćca między 1240 i 1248 rokiem. Poglądy Alberta upowszechnia w 1268 roku jego uczeń, Hugon Ripelin ze Strasburga. Wpłynęły one w istotny sposób na oryginalne dzieło innego ucznia Alberta, wybitnego umysłu, jakim był Tomasz z Akwinu, który po raz pierwszy daje wyraz własnej koncepcji czyśćca w swych wykładach paryskich między 1252 i 1256 rokiem (komentuje wtedy *Sentencje* Piotra

Lombarda, prawie równocześnie z Bonawenturą) i którego idee sformułuje na piśmie grupa uczniów po jego śmierci w 1274 roku. Ten „blok" dominikański reprezentuje punkt scholastycznej równowagi między metodami arystotelickimi i tradycją chrześcijańską, prawdziwe optimum konstrukcji „racjonalnej" w nauczaniu i myśli uniwersyteckiej XIII wieku. Geniusz doktrynalny Alberta i Tomasza znalazł swoje przedłużenie w popularyzacji, jaką mu zapewniło *Compendium* Hugona ze Strasburga i *Suplement* do *Summy teologicznej* autorstwa Reginalda z Piperno oraz jego współpracowników.

1. SCHOLASTYCZNY ZARYS CZYŚĆCA: ALBERT WIELKI

Albert z Lauingen, urodzony około 1207 roku, wstąpił do padewskiego zakonu dominikanów w 1223 roku, jednakże wykształcenie zdobył w Kolonii i innych konwentach niemieckich, potem zaś w Paryżu, gdzie był bakałarzem sentencyjnym od 1240 do 1242 roku, a potem mistrzem teologii; zajmował tam jedną z dwóch dominikańskich katedr na Uniwersytecie od 1242 do 1248 roku.[38] W tym właśnie okresie, gdy wprawdzie jest czytelnikiem Arystotelesa, lecz jeszcze nie w pełni „arystotelistą", Albert pisze dwie duże prace teologiczne, *Summa de creaturis* (Summę stworzeń), której część stanowi prawdopodobnie traktat *De resurrectione,* figurujący pod tym tytułem w rękopisach pochodzących sprzed 1246 roku[39], i *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda.* Albert porusza temat czyśćca w tych właśnie dwóch dziełach. *De resurrectione* jest prawdopodobnie odpowiednikiem traktatu *De nooissimis,* o rzeczach ostatecznych, który miał zamykać *Summa de creaturis.* Nie został on ukończony; w zachowanych rękopisach urywa się na Sądzie Ostatecznym, nie traktuje jednak „o wieczystej błogości, wieczystych wieńcach oraz o domu i przybytkach Bożych", jak zapowiadał jego autor.

Pierwsza jego część traktuje w sposób ogólny o zmartwychwstaniu, druga

0 zmartwychwstaniu Chrystusa, w trzeciej zaś Albert podejmuje problem zmartwychwstania grzeszników. „Miejscami kar", jak oświadcza, są „piekło, czyściec, Otchłań Dzieciątek i Otchłań Ojców". Na pytanie, czy piekło to miejsce, Albert odpowiada, że piekło ma dwojaki charakter: istnieje piekło zewnętrzne, które jest miejscem materialnym, i piekło wewnętrzne, które jest karą, jakiej doświadczają potępieńcy tam, gdzie się znajdują; piekło mieści się „w sercu ziemi", a kary są tam wieczne. Cytowanymi „autorytetami" są, jak zwykle, Augustyn, potem Hugon od

Św. Wiktora, a co do problemów lokalizacji i ognia Grzegorz Wielki oraz *Czyściec świętego Patryka.* W odniesieniu do logiki cytuje się Arystotelesa.

Czyściec to według *De resurrectione* miejsce znajdujące się koło piekła. Jest to nawet górna część piekła. Skoro zaś Grzegorz i Patryk mówią o czyśćcu na tej ziemi, to czynią tak dlatego, że zdarzają się przypadki, kiedy dusze czyśćcowe pojawiają się tutaj dzięki specjalnej dyspensie, aby przestrzegać ludzi. Teksty Hugona od Św. Wiktora oraz świętego Pawła (1 Kor 3), ten ostatni objaśniany za pośrednictwem komentarzy Augustyna, oznaczają, że w czyśćcu odpuszczane są grzechy powszednie. Wywód ów, który pozwala Albertowi uciec się do subtelności dowodzenia logicznego opartego na Arystotelesie, jest dosyć długi. Bardziej już pobieżnie omawia Albert naturę

1 intensywność kar czyśćcowych. Jest zdania, że dusze nie cierpią tam wskutek kar niższych, gdyż korzystają ze światła wiary i światła łaski, a brak im jedynie, i to tylko tymczasowo, wizji niebiańskiej, ale odjęcia jej nie należy utożsamiać z ciemnościami wewnętrznymi. Diabły zadowalają się samym zaprowadzeniem dusz do czyśćca, ale ich tam nie oczyszczają. Wreszcie nie ma w czyśćcu kary lodu *(gelidicum*), gdyż kara taka grozi za niedostateczne okazywanie miłosierdzia, co nie jest przypadkiem dusz, które należy oczyścić. Albert nie wymienia tutaj kary głównej, którą jest ogień, gdyż miał już okazję zasygnalizować ją w odniesieniu do piekła, a wówczas odróżnił ogień

chodzi o *czyściec*[40], jeśli jest całkiem mroczne, ale nie przykre, jest to *Otchłań Dzieciątek,* jeśli jest niezupełnie mroczne, ale nie jest przykre, chodzi o *Otchłań Ojców.* Albert zdaje sobie sprawę, że nie wyczerpał wszystkich możliwych kombinacji między czterema cechami miejsc, ale udowadnia, że tylko te kombinacje dadzą się ze sobą pogodzić.[41]

Przytoczyłem szczegółowo ten wywód Alberta Wielkiego nie tylko dlatego, aby unaocznić to, co scholastyka robi z czyśćcem — proces racjonalizacji wierzenia, którego narodziny widzieliśmy zarówno za pośrednictwem wyobrażeń, jak i rozumowania, tekstów autorytetów, jak też opowieści fantastycznych, pośród błądzeń, opóźnień, wahań i sprzeczności, a które to wierzenie zostało teraz zespolone w zwartą konstrukcję — ale też dlatego, że według mnie Albert lepiej niż jakikolwiek inny scholastyk potrafił wypracować systemową teorię czyśćca takiego, jaki narodził się bardziej lub mniej empirycznie pół wieku wcześniej.

Tekst ten jest interesujący także z paru innych względów. Albert potrafi lepiej niż ktokolwiek zharmonizować w systemie wierzeń takim jak czyściec to, co należy do wyobraźni, i to, co wynika z logiki, to, co pochodzi od autorytetów, i to, co niesie z sobą rozumowanie. Wyrzuca diabły za bramę czyśćca, ale pozwala im zbliżać się aż do jego progów. Odrzuca chłód, ale akceptuje żar, ogień. Rozróżnia przestrzeń wewnętrzną i zewnętrzną, ale przyznaje, że zaświaty są systemem miejsc materialnych. Odrzuca ogólnikowe porównania, ale czyni z porównania prawomocny, a nawet konieczny element myślowego systemu zaświatów. Jeśli powodowała nim wola oczyszczenia wyobraźni, to nie wskutek pryncypialnej wrogości, lecz w przypadku, gdy ta wyobraźnia urąga logice, prawdzie lub głębokiemu sensowi wierzenia.

Ten tekst dowodzi także, że dla Alberta czymś ważnym, a nawet zasadniczym, jest należyte rozróżnienie czyśćca od piekła. To również, w jego przeświadczeniu, wynika z całego systemu. Czyściec odpowiada pewnemu stanowi grzechu — stanowi, gdzie zło jest zmieszane z dobrem. Stąd można wywnioskować przede wszystkim to, że system jest w gruncie rzeczy trójdzielny, a nie „pięciodzielny” *(aut est bonum aut est małum aut bonum coniunctum mało:* albo dobro, albo zło, albo dobro połączone ze złem). Stąd wynika zwłaszcza to, że czyściec jako miejsce pośrednie nie zajmuje pozycji centralnej, lecz przesunięty jest ku dobru, ku górze, ku niebu, ku Bogu. Albowiem zło, jakie się z nim łączy, jest złem powszednim, nie śmiertelnym, podczas gdy dobro jest, jak każde dobro, dobrem łaski. Przeświadczenie, że cała myśl o czyśćcu poszła w XIII wieku w kierunku „infernalizacji”, jest zatem niezgodne z prawdą. Jeśli, jak zobaczymy, rozwój czyśćca poszedł jednak po tej właśnie linii, to stało się tak dlatego, że Kościół instytucjonalny owej epoki postawił ostatecznie na duszpasterstwo strachu, gdzie inkwizytorzy posługiwali się równocześnie męką ziemską i pozaziemską.

W *Komentarzu do Sentencji,* który musiał powstać niedługo po *De resurrec- tione,* Albert Wielki traktuje czyściec w sposób poważniejszy, bardziej pogłębiony i świadczący o pewnej ewolucji. Chodzi tu oczywiście o dystynkcje XXI iXLV z księgi IV, gdzie mowa jest o czyśccu. Streszczając komentarz mistrza dominikańskiego, wyeksponuję tok jego wykładu, gdyż ponownie uwypukla on punkt widzenia Alberta i pozwala stwierdzić, jaką drogą doszedł do stanowisk, które nie zawsze są identyczne ze stanowiskami zajętymi w *De resurrectione.*

W dystynkcji XXI[42] Albert rozpatruje następujące punkty: czy prawdą jest, że po śmierci pozostają jeszcze jakieś grzechy, zgodnie ze słowami Chrystusa w Ewangelii: „Jeśli [ktoś] powie [słowo] przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym” (Mt 12, 32)? Czy są to grzechy powszednie, które miał na myśli Augustyn, mówiąc o drewnie, słomie i sianie (1 Kor 3, 12)? Czy można sądzić, że oczyszczenie owo dokona się skutkiem działania ognia czyśćcowego oraz przejściowego, lecz sroższego niż wszystko, co można wycierpieć w życiu doczesnym (Augustyn, O *Państwie Bożym,* XXI, 26)), skoro Paweł mówi (1 Kor 3, 15), że będzie się zbawionym jakby przez ogień (*quasi per ignem*), co z kolei musiało by prowadzić do lekceważenia tego ognia?

Albert analizuje te pytania i odpowiada na nie w dwunastu artykułach:

Artykuł pierwszy: Czy niektóre grzechy powszednie są odpuszczane po tym życiu? Odpowiedź jest twierdząca i opiera się na autorytetach, zwłaszcza na księdze IV *Dialogów* Grzegorza Wielkiego i na rozumowaniach, z których przytoczę dwa: 1. Po śmierci nie pora już na powiększanie swych zasług, trzeba natomiast czynić należyty użytek z zasług nabytych na ziemi; 2. Kara, którą jest śmierć, wystarczyłaby do wymazania grzechów, gdyby chodziło tu o męczenników, ale w przypadku innych, „zwykłych” umierających *(in aliis communiter morentibus),* sprawa ma się inaczej. Czyściec ściśle się wiąże z tym, jak postępowaliśmy na ziemi, i przeznaczony został dla ogółu zwykłych śmiertelników.

Artykuł 2: Co oznacza budowanie z drewna, słomy i siana (Paweł, 1 Kor 3, 12)? Odpowiedź: chodzi tu o różne rodzaje grzechów powszednich. Przywołane autorytety to święty Hieronim i Arystoteles.

Artykuł 3: Co stanowi fundament tych budowli? Chyba nie może nim być wiara, skoro jej celem są dobre uczynki, a grzechy powszednie wcale nimi nie są. Odpowiedź: fundamentem jest tu jednakże wiara, która sprawia, że trwa w nas nadzieja. Owe materiały stanowią substancję budowli, ale jej ściany to nadzieja skierowana ku rzeczom wiecznym, na szczycie znajduje się zaś miłość (*chańtas*), która jest samą doskonałością. Refleksja dotycząca czyśćca zaszczepia się w ten sposób na teologii cnót kardynalnych.

Artykuł 4 jest u Alberta najważniejszy. Chodzi tu bowiem o odpowiedź na pytanie: „Czy po śmierci istnieje ogień czyśćcowy, czy też go nie ma?”

W istocie — skoro Piotr Lombard nie zna jeszcze czyśćca — odpowiedź na to pytanie oznacza zarazem zaangażowanie się w istnienie czyśćca oraz

w istnienie *ognia* czyśćcowego, zaangażowanie tym delikatniejszej natury, że jest to centralny problem tyczących czyśćca dyskusji z Grekami i że „doktorzy czyśćca" (wyrażenie moje, nie Alberta), Augustyn i Grzegorz Wielki, wątpili w istnienie tegoż ognia.

Albert, rozpatrując niektóre autorytety i zarzuty natury racjonalnej, odpowiada, powtarzając: „To właśnie nazywamy czyśćcem." Podejmuje ponownie werset z Mateusza (12, 31—32), tekst Pawła (1 Kor 3, 15), dołącza do nich świadectwo anonimowego greckiego *expositor,* które służy mu w duchu ekumenicznym do porozumienia w kwestii istnienia ognia czyśćcowego po śmierci, posiłkuje się także Arystotelesem i, fakt godny uwagi, świętym Anzelemem z *Cur Deus homo*, wytyczając w ten sposób, na korzyść istnienia czyśćca imponujący szlak łaciński i grecki XII wieku. Przechodzi następnie, zgodnie ze swym zwyczajem, jak to na ogół czynią scholastycy, do argumentów racjonalnych, wyliczając konieczne przyczyny oczyszczenia się po śmierci.

Na wszystkie zarzuty Albert odpowiada, mieszając zręcznie przymiotnik (*purgatorius*, w podtekście *ogień*) z rzeczownikiem *purgatorium:* „W każdym razie koniecznym jest, wedle wszelkiej racji i wiary, aby był [ogień] czyśćcowy (*purgatorius*). Te racje są głównie moralne i wynika z tego niezbicie, że czyściec (*purgatorium*) istnieje."

Co do wahań Augustyna, Albert twierdzi, że nie dotyczyły one istnienia czyśćca, ale interpretacji tekstu świętego Pawła. Przypomina, że inni święci otwarcie mówili o czyśćcu, a *negowanie jego istnienia jest herezją*. Albert, a w ślad za nim jego uczeń Tomasz z Akwinu, posuwają się pod tym względem dalej niż jakikolwiek teolog tamtych czasów.

Jeśli chodzi o racje „moralne", Albert nie rozwodzi się szerzej nad ogniem, lecz powraca do problemu oczyszczenia. Zbija zarzuty wymierzone przeciw czyśćcowi, obalając paralelizm między dobrem i złem, rzucając na szalę wagi sprawiedliwości ciężar miłości i twierdząc, że Bóg „po śmierci odpłaca tylko za to, co jest mu podobne wskutek miłości; skazuje on tylko tych, którzy odwracają się od niego i darzą go nienawiścią [...]. Żaden spośród oczyszczonych nie będzie potępiony".

Artykuł 5 odpowiada na pytanie zarazem teoretyczne i praktyczne: „dlaczego kary piekła mają rozliczne nazwy, a kary czyśćcowe jedno tylko miano — ogień?" Dlatego, wedle Alberta, że piekło jest po to, aby karać, i jest kilka sposobów karania, na przykład przez chłód, jak też przez ciepło. Czyściec z kolei, który istnieje po to, aby oczyszczać, może to czynić

jedynie za pomocą jednego elementu, który ma siłę oczyszczania i zarazem pochłaniania. Nie jest tak w przypadku chłodu, ale jest tak w przypadku ognia. Albert odwołuje się tu najwyraźniej do swoich ulubionych nauk przyrodniczych.

Po dopełnieniu w artykule 6 egzegezy Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian w odniesieniu do złota, srebra i drogich kamieni, uciekając się także do arystotelickiego rozróżnienia między światłem, płomieniem i żarem, Albert porusza w artykule 7 problem oczyszczania dobrowolnego lub niedobrowolnego. Dochodzi w nim do wniosku, że dusze chcą być oczyszczane i zbawiane, ale nie mają możliwości dostąpienia tego gdzie indziej niż w czyśćcu. Ich wola jest więc *uwarunkowana.*

Artykuł 8 dotyczy grzechów powszednich potępieńców i ma charakter szkolnego ćwiczenia: potępieni skazani są na wieki nie za swe grzechy powszednie, lecz za śmiertelne.

Artykuł 9 stawia, jak u Bonawentury, problem, czy duszom w czyśćcu karę wymierzają diabły. Jako doktor franciszkański Albert sądzi, że diabły nie mają władzy karania grzechów czyśćcowych, ale nie jest tego pewien. Wysuwa natomiast interesującą hipotezę dotyczącą wyobrażeń o zaświatach: uważa mianowicie, że diabły napawają się widokiem kar zadawanych duszom w czyśćcu i niekiedy asystują ich wymierzaniu. „O tym właśnie — jak mówi — czytamy kilkakrotnie" i w takim duchu interpretuje fragment z *Żywota świętego Marcina.* Niektórzy utrzymywali bowiem, że wedle tego właśnie *Żywota* diabeł często stał u wezgłowia Marcina, bo wiedział wprawdzie, iż z powodu swych uczynków nie zostanie on potępiony, lecz miał nadzieję, iż w samym momencie śmierci uda mu się jednak porwać świętego do czyśćca. Hipoteza Alberta niweczy tę intepretację.

Artykuł 10 traktuje bardzo obszernie — aktualność zagadnienia zobowiązywała! — o „błędzie pewnych Greków, którzy powiadają, że nikt przed dniem Sądu nie wejdzie do nieba lub do piekła, lecz przebywa w miejscach pośrednich (*in locis mediis),* czekając na przeniesienie (po Sądzie) albo tu, albo tam".

Na końcu dyskusji, rozwodząc się długo i obiektywnie nad koncepcjami Greków, Albert stwierdza, że bez żadnej wątpliwości można iść do nieba lub do piekła bądź natychmiast po śmierci, bądź też w czasie pomiędzy śmiercią i Sądem Ostatecznym — co uprawomocnia czas czyśćca i pozwala sądzić, że prędzej czy później dusze się z niego wydostaną, a to z kolei

czyni zasadnymi wstawiennictwa. Albert opiera swą konkluzję, gdzie powtarza, że odrzucenie tego sądu jest herezją, a nawet bardzo złą herezją (*haeresis pessima*), na Ewangelii (Łk 25,43 i 16,22), Apokalipsie (6,2) i Listach św. Pawła (Hbr 2,40) oraz, jak zwykle, na argumentach rozumowych. Zatrzymam się bliżej nad jednym spośród nich, szczególnie interesującym, jeśli chodzi o społeczno- -ideologiczny kontekst epoki. Strona grecka wywodzi, że zmarli formują wspólnotę i że na wzór wspólnot miejskich, gdzie decyzje podejmuje się wspólnie *(in urbanitatibus in quibus in communi decertatur*[43]), decyzja dotycząca ogółu wybranych i potępionych musi zostać podjęta oraz urzeczywistniona jednocześnie. Albert zaś sądzi, że nie godzi się pozbawiać robotników

O*operarii)* ich płacy, skoro już skończyli pracować, i przypomina, że widzimy (*videmus*) jak ten, kto zaangażował robotników rolnych, daje w dodatku nagrodę (*consolatio specialis)* najlepszym z nich.[44] Otóż, jak chętnie podkreśla Albert, jeśli mówi się o *słusznej płacy* (problem teoretyczny i praktyczny jego czasu), to nie należy zapominać, że Bóg jest w najwyższym stopniu sprawiedliwy. Można by rzec, że jest najsprawiedliwszym z pracodawców, „dawców pracy".

Artykuły 11 i 12 traktują o spowiedzi i nie mówią o czyśćcu, ale — rozpatrując problemy winy (*culpa*) oraz grzechów śmiertelnych i powszednich — nawiązują do niego pośrednio. Odnajdujemy tutaj kontekst pokutny, w ramach którego od Piotra Lombarda po Alberta Wielkiego toczyła się debata teologiczna o nowym czyśćcu.

To właśnie w artykule 45 pierwszej części dystynkcji XLIV tego komentarza Albert Wielki daje najlepszy, jak mi się wydaje, wykład systemu geograficznego zaświatów w XIII wieku.

Rozpatrywana kwestia to: „Czy jest pięć zbiorników dla dusz po ich oddzieleniu się od ciała?" Rozwiązanie brzmi następująco: „Należy powiedzieć, że zbiorniki dusz są rozmaite i różnią się od siebie, jak następuje. Są miejscem albo docelowym, albo przejściowym. Jeśli chodzi o miejsca docelowe, jest ich dwa: wedle złej zasługi *piekło,* wedle dobrej zasługi *królestwo niebios.* Ale owo miejsce docelowe wedle złej zasługi, to znaczy piekło, jest podwójne, wedle zasługi własnej i wedle układu sprzecznego z naturą; pierwszemu przypadkowi odpowiada *piekło dolne potępionych,* a drugiemu *Otchłań Dzieciątek,* która jest piekłem górnym [...] Jeśli chodzi o miejsce przejściowe, może to wynikać z braku zasługi

własnej lub braku spłaty ceny [...] W pierwszym przypadku jest to *czyściec*, w drugim *Otchłań Patriarchów* sprzed nadejścia Chrystusa."[45]

W istocie są więc tylko trzy miejsca: raj, piekło przepołowione na Gehennę i Otchłań Dzieciątek (zamiast dawnego piekła górnego, stanowiącego prefiguracją czyśćca) oraz czyściec (on również połączony jest z drugą połową, Otchłanią Ojców, ale ta pozostaje pusta i zamknięta na zawsze od czasu zstąpienia tam Chrystusa).

Mamy tu eleganckie rozwiązanie problemu trzech i pięciu miejsc uzyskane dzięki czysto abstrakcyjnemu rozumowaniu, choć oczywiście oparte na Piśmie Świętym i tradycji. Wreszcie, w artykule 4 dystynkcji XLV o wstawiennictwach za zmarłych, Albert potwierdza ponownie skuteczność wstawiennictw za zmarłych przebywających w czyśćcu, przypomina, że wynikają z *for* Kościoła, podkreśla, że miłość Kościoła wojującego *{chańtas Eccłesiae miłitan- tis*) jest źródłem wstawiennictw i że wprawdzie żywi mogą przyczyniać korzyści zmarłym dzięki wstawiennictwom, lecz nie na odwrót.[46]

Widać tu znaczne wzbogacenie w porównaniu z *De Resurrectione.* Z pewnością w większym lub mniejszym stopniu natura dzida przywiodła do tego

Alberta sama: obranie za punkt wyjściowy Lombarda pozwoliło mu na odnalezienie więzi ze środowiskiem narodzin czyśćca, teologią sakramentów i pokuty, a poruszenie problemu wstawiennictw narzucało temat solidarności między żywymi i zmarłymi. Czuje się jednak, że refleksja Alberta z biegiem czasu uległa pogłębieniu. Konieczność dostarczenia dowodów na istnienie czyśćca prowadzi go do przedłożenia nowych argumentów. Jego *dossier* „autorytetów" wzbogaciło się i zróżnicowało. Jego egzegeza tekstów, w szczególności Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, stała się jeszcze bardziej nieprecyzyjna. Kiedy rozważa to, co dzieje się w czyśćcu, jeszcze bardziej niż przedtem koncentruje się na procesie oczyszczenia, a nie na karach. Obszerniej rozpatruje zagadnienie czasu czyśćca, omawiając trwanie pobytów indywidualnych bardziej lub mniej długich, podczas gdy w *De Resurrectione* zadowolił się stwierdzeniem, że czyściec potrwa aż do Sądu Ostatecznego, ale nie dłużej. Mówiąc o wstawiennictwach, powołuje się na świętych obcowanie i ucieka się do porównań, które osadzają jego dzido w wyrazistym kontekście ekonomicznych, społecznych, politycznych i ideologicznych realiów jego czasu. Wreszcie ujmuje w jednym wykładzie

cały przestrzenny system zaświatów i— precyzując, że Otchłań Patriarchów istniała tylko do przybycia Chrystusa — sprowadza ów system pięciu miejsc do czterech, w istocie zaś nawet do trzech, to znaczy do głębokiej logiki geografii chrześcijańskiego tamtego świata.

Albert Wielki jest tym wielkim scholastykiem, który najjaśniej i najbardziej dobitnie ujął problem czyśćca i który, za cenę być może kilku przemilczeń oraz zręcznych posunięć, nadał mu, nie waham się tego rzec, wysoki status teologiczny, nie uciekając się do atakowania wierzeń ogółu, jak też bez podtrzymywania tez z nimi niezgodnych.

2. PODRĘCZNIK WULGARYZACJI TEOLOGICZNEJ

Jego wpływ począł się szerzyć za pośrednictwem dzieła wulgaryzacji teologicznej pióra jednego z jego uczniów, które zresztą zostało opublikowane wraz z dzidami zebranymi samego Alberta. Chodzi tu o *Compendium theologi- cae veritatis* (Kompendium prawdy teologicznej) napisane przez dominikanina Hugona Ripelin, przeora strasburskiego klasztoru Dominikanów w latach 1268—1296, zwanego też Hugonem ze Strasburga. Datuje się je na rok 1268.[47]

Księga IV zawiera bardzo jasny wykład geografii zaświatów i wyjaśnia zniknięcie łona Abrahama wskutek zstąpienia Chrystusa do piekid.

„Aby wiedzieć, do jakiego piekła zstąpił Chrystus, trzeba nadmienić, że piekło ma dwa znaczenia i oznacza albo karę, albo też miejsce kary. W pierwszym znaczeniu mówi się, że diabły przynoszą zawsze piekło z sobą. Jeśli piekło oznacza miejsce kary, należy rozróżnić cztery [miejsca]. Istnieje piekło

potępionych, gdzie podlega się karze zmysłów i karze potępienia wiecznego [pozbawienia obecności Bożej] i gdzie panują ciemności wewnętrzne oraz zewnętrzne, to znaczy brak łaski: jest to wieczna żałoba. Powyżej znajduje się Otchłań Dzieciątek, gdzie doświadcza się kary potępienia wiecznego, ale nie kary zmysłów; tam również panują ciemności zewnętrzne i wewnętrzne.

Powyżej tego miejsca leży czyściec [Hugon posługuje się rodzajem męskim, *purgatorius*, a nie nijakim *purgatorium*, w podtekście więc można się domyślać słowa *locus*, miejsce], gdzie jest kara zmysłów i potępienia wiecznego, lecz tylko do czasu, i są tam ciemności zewnętrzne, ale nie wewnętrzne, albowiem dzięki łasce jest się tam obdarzonym światłością wewnętrzną, co daje pewność przyszłego zbawienia. Miejsce górne to Otchłań Świętych Ojców (Patriarchów), gdzie była kara potępienia

wiecznego, ale nie zmysłów, i ciemności zewnętrzne, ale nie ciemności pozbawienia łaski. Do tego właśnie miejsca zstąpił Chrystus, wyzwalając swoich, i «nadgryzł» wówczas piekło, gdyż zabrał jego część, a pozostawił inną. Co się jednak tyczy wybranych, to Bóg zniszczył zupełnie śmierć, jak powiada Ozjasz, 13, 14: «Będę twą śmiercią, o śmierci, będę twym ukąszeniem, o piekło.» Miejsce owo zwano też łonem Abrahama, czyli niebiańskim empireum, gdyż Abraham odtąd tam przebywa. Z żadnych z tych miejsc nie ma przejścia do innego, choć niegdyś można było przejść z trzeciego do czwartego, to znaczy z czyśćca do Otchłani Ojców świętych [patriarchów].”[48]

Tekst ten przypomina wprawdzie koncepcje Alberta Wielkiego w *Komentarzu do Sentencji,* trzeba jednak zauważyć, że czyściec należy tam do kompleksu piekielnego i nie jest tak wyraźnie oddzielony od Otchłani Dzieciątek, którą Albert łączył z piekłem po oderwaniu od niego czyśćca. Hugon jest pod tym względem bardziej konserwatywny niż Albert i jego koncepcja odsłania proces „infernalizacji” czyśćca. Natomiast jego wysiłek racjonalizacyjny umiejscawia się śmielej w perspektywie historycznej, zresztą wierny w tym duchowi albertyńskiemu. Zniknięcie w trakcie historycznego procesu łona Abrahama zostało tam wyraźnie odnotowane. Wiemy jednak, że to nie zstąpienie Chrystusa do piekieł (to znaczy w pozytywnych terminach historycznych czasy ewangeliczne) spowodowało zanik lub wzniesienie się na poziom niebios łona Abrahama, ale narodziny czyśćca na przełomie XII i XIII wieku.

Najistotniejszy tekst dotyczący czyśćca znajduje się w księdze VII *De ultimis tempońbus* (O czasach ostatnich), gdzie obejmuje rozdziały II do VI między rozdziałem I poświęconym końcowi świata a rozdziałami traktującymi o Antychryście.[49] *Compendium* zaczyna się stwierdzeniem, że czyściec jest *nadzieją,* gdyż ci, którzy tam przebywają, „wiedzą, że nie są w piekle”. Wiele powodów, dodaje Hugon, sprawia, że musi istnieć czyściec. Przede wszystkim, jak powiedział Augustyn, jest to fakt, że istnieją trzy rodzaje ludzi: bardzo źli, bardzo dobrzy i ani bardzo źli, ani bardzo dobrzy. Ci

ostatni muszą się pozbyć swych grzechów powszednich dzięki karze czyśćca. Sześć innych powodów wynika zasadniczo ze sprawiedliwości i konieczności oczyszczenia chrzcielnego przed dostąpieniem szczęśliwości wizji niebiańskiej. Natychmiast po dokonaniu się oczyszczenia dusze wzlatują do raju, ku chwale.

Kara czyśćca — podwójna, gdyż składa się z potępienia wiecznego oraz kary zmysłów — jest bardzo sroga (*acerba*). Ogień czyśćca ma zarazem charakter i materialny, i niematerialny; nie jest to metafora, ale obraz, podobieństwo, „jak prawdziwy lew i lew namalowany”; obydwa są wprawdzie rzeczywiste, ale, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, istnieje różnica, która dzieli prawdziwego lwa od lwa „papierowego”.

W kwestii lokalizacji czyśćca Hugon odwołuje się do tego, co już powiedział w związku ze zstąpieniem Chrystusa do piekieł, i dodaje, że wprawdzie czyściec jest w zasadzie zlokalizowany w odrębnej części piekła, lecz dzięki specjalnej dyspensie niektóre dusze mogą oczyszczać się w tych miejscach, gdzie zgrzeszyły, o czym świadczą niektóre z pojawiających się widm.

Wstawiennictwa Kościoła (rozdz. IV) nie pozwalają, co prawda, osiągnąć życia wiecznego, lecz wyzwalają od kary, czy to pod względem jej złagodzenia, czy też szybszego uwolnienia od niej. Są cztery rodzaje wstawiennictw: modlitwa, post, jałmużna i sakrament ołtarza (msza). Mogą one przynosić korzyść tylko tym, którzy za życia zasłużyli sobie na to, by korzystać z nich po śmierci. I— rzecz oryginalna oraz ciekawa — *Compendium* dodaje, że wstawiennictwa mogą przynosić zysk zarówno wybranym, jak potępionym. Wybranym przez powiększenie ich liczby, gdyż pomnożenie grona wybranych wskutek przyłączenia do niego dusz uwolnionych z czyśćca zwiększa dodatkowo chwałę ogółu wybrańców. Potępionym zaś przez zmniejszenie, gdyż — na odwrót niż w poprzednim przypadku — zmniejszenie się liczby potępionych zmniejsza zarazem karę ich wszystkich razem wziętych. Jeśli to rozumowanie ma pozór słuszności w odniesieniu do wybranych, to wydaje mi się absurdalne w odniesieniu do potępionych. Tutaj żądna symetrii machina scholastyczna najwyraźniej przestaje należycie funkcjonować.

Wreszcie, jak twierdził już Bonawentura, *Compendium* oświadcza, że laicy mogą przyczyniać zmarłym korzyści płynących ze wstawiennictw jedynie dzięki dokonywaniu dobrych uczynków. Ci, którzy korzystają z odpustów, nie mogą przekazywać tych korzyści ani żywym, ani zmarłym. Papież natomiast — i tylko on — może zarazem udzielać zmarłym odpustów (dzięki swemu autorytetowi) i wstawiennictw będących skutkiem dobrych uczynków dokonywanych z miłości (*charitas*). W ten sposob monarchia pontyfikalna rozciąga swoją władzę poza granice domeny

ziemskiej, obejmując w posiadanie również zaświaty, i wysyła odtąd — dzięki kanonizacji — świętych do raju, a dusze chroni od czyśćca.

## 3. CZYŚCIEC W SERCU INTELEKTUALIZMU: TOMASZ Z AKWINU I POWRÓT CZŁOWIEKA DO BOGA

Starałem się ukazać, jak kilku wielkich scholastyków mówiło o czyśćcu, potwierdzając z całą stanowczością jego egzystencję, ale wahając się nadal co do jego lokalizacji, wykazując powściągliwość, jeśli chodzi o jego najkonkretniejsze aspekty, i przydając mu raczej drugorzędne miejsce w ich systemie teologicznym. Jeszcze trudniejszą rzeczą będzie zdefiniowanie na kilku stronicach roli czyśćca w najbardziej złożonej konstrukcji teologicznej XIII wieku, którą wypracował Tomasz z Akwinu.

Tomasz z Akwinu kilkakrotnie nawiązał w swym dziele do czyśćca.[50]

Tomasz, syn hrabiego z Akwinu, urodzony na zamku Roccasecca (południowe Włochy) pod koniec 1224 roku lub na początku roku 1225, wstąpił do neapolitańskiego klasztoru dominikanów w 1244 roku, odbył studia w Neapolu i Paryżu, jak też w Kolonii, gdzie studiował wraz z Albertem Wielkim. Właśnie w czasie, kiedy był bakałarzem sentencyjnym w Paryżu, od 1252 do 1256 roku, ułożył nie tyle prawdziwy komentarz do *Czterech ksiąg sentencji* Piotra Lombarda, lecz także *Pismo* (*Scńptum*), ciąg pytań i dyskusji dotyczących tego tekstu. Mówi tam oczywiście o czyśćcu w kwestiach XXI i XLV księgi IV O planie *Scńptum* Tomasza pisano, że wynika z organizacji „całkowicie teocentrycznej”. Obejmuje on trzy części: „Bóg w jego istocie, stworzenia jako pochodzące od Boga, stworzenia jako powracające do Boga.”[51] Trzecia część, poświęcona powrotowi (*redditus*), dzieli się na dwie odrębne części. Właśnie w drugiej partii tej trzeciej części mowa jest o czyśćcu.

Tomasz snuł też rozważania na temat czyśćca w różnych pismach polemicznych skierowanych przeciw muzułmanom, Grekom, Ormianom, w sumie przeciw ogółowi niewiernych, włączając w to zapewne i Żydów, i heretyków. Pisma te powstały we Włoszech, przeważnie w Orvieto, w latach 1263 i 1264. Są to *Contra errores Graecorum (Przeciw błędom Greków*) napisane na żądanie papieża Urbana IV, *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae* (O racjach wiary przeciw Saracenom, Grekom i Ormianom dla kantora Antiochii) i księga IV *Summa contra Gentiles* (Suma przeciw poganom). Nawiążę do nich nieco później, przy okazji omawiania roli czyśćca w dysputach Greków z Łacinnikami.

Czyściec pojawia się jeszcze w *De Mało* (O złu), kwestiach dyskutowanych w Rzymie w latach 1266—1267. Tomasz z Akwinu umarł 7 marca 1274 roku w opactwie cysterskim Fossanova, w drodze na II sobór lyoński. Nie zdążył dokończyć swego wielkiego dzieła, *Sumy teologicznej (Summa theologiae*), gdzie, na wzór Bonawentury w *Breviloquium*, drobiazgowo roztrząsał w wywodach o bardziej osobistym charakterze (i, odwrotnie niż Bonawentura, dużo obszerniej) problemy podejmowane przez niego już w *Scńptum* do *Czterech ksiąg sentencji* Piotra Lombarda. Grupa uczniów pod kierunkiem Reginalda z Pipemo ukończyła *Sumę*, dodając do niej *Suplement* złożony w istocie z wcześniejszych pism świętego Tomasza, a zwłaszcza ze *Scriptum*. Dlatego też zagadnienia tyczące czyśćca znalazły się w partiach tekstu poświęconych „rzeczom ostatecznym”, przy samym końcu dzieła.

Koncentruję moją analizę na *Suplemencie,* odwołując się w pewnych przypadkach do *Scriptum.*[52]

Rozumiem obiekcje, jakie może wywołać ten wybór. *Suplement* nie jest autentycznym tekstem świętego Tomasza, nawet jeśli zredagowali go uczniowie świadomi rzeczy i pełni szacunku, pragnący spożytkować w tym celu tylko teksty samego Tomasza. Montaż fragmentów wypacza myśl Tomasza, i to w sposób dwojaki. Czyni ją sztywniejszą i zarazem uboższą, ze względnie wczesnego stadium jego doktryny tworząc ukoronowanie jego konstrukcji teologicznej. Ale *Suplement* ma nie tylko walor cytatu tekstowego i spójności; reprezentuje on to, co klerkowie późnego średniowiecza uważali za ostateczne stanowisko Tomasza w dziedzinie problematyki zaświatów.

Kwestia LXIX *Suplementu* dotyczy zmartwychwstania, przede wszystkim zaś „zbiorników dusz po śmierci" (jest to I kwestia XLV dystynkcji komentarza do księgi IV *Sentencji).* Autorzy *Suplementu* postrzegali zapewne program *Sumy* w sposób dosyć linearny, naznaczony chronologicznymi punktami odniesienia typu „przed, podczas, po".[53] Tomasz z Akwinu w perspektywie *redditus,* powrotu stworzenia do Boga, orientuje cały proces pod kątem tego właśnie celu, a nie ciągu historycznego. Postaram się wyjaśnić w rozdziale następnym, iż masy wiernych w XIII wieku postrzegały czas czyśćca jako połączenie czasu eschatologicznego i czasu jako porządku następstw. Ze wszystkich wielkich scholastyków XIII wieku święty Tomasz jawi mi się jako myśliciel najbardziej oderwany od zbiorowego doświadczenia jego współczesnych, jeśli chodzi o rzeczy ostateczne. W całym tego słowa znaczeniu jest to myśl wyniosła. W tej myśli o wieczności miejsce rzeczywistości, równie przejściowej jak czyściec, nie jest zbyt ważne, tym bardziej że stworzenie nie ma tam już zasługi. Mam wrażenie, że Tomasz traktuje o czyśćcu tylko z konieczności, jakby to była „kwestia programowa", mówiąc żargonem uniwersyteckim, a nie problem zasadniczy. Posługując się obcym mi w zasadzie słownictwem, rzekłbym, że czyściec wydaje mu się „wulgarny".

Sądzę, że rozpatrując tomistyczną doktrynę czyśćca, muszę respektować względną surowość, jaką nadał jej *Suplement.*

Kwestia mówiąca o przybytku dusz po śmierci dzieli się na siedem artykułów: 1. Czy istnieją pewne przybytki wyznaczone duszom po śmierci?

Czy idą tam one natychmiast po śmierci? 3. Czy mogą stamtąd wyjść? 4. Czy wyrażenie „łono Abrahama” oznacza otchłań piekła? 5. Czy otchłań ta jest tym samym, co piekło potępionych? 6. Czy Otchłań Dzieciątek jest tym samym, co Otchłań Patriarchów? 7. Czy należy wyróżnić określoną liczbę zbiorników?

Na pierwsze pytanie Tomasz odpowiada twierdząco, ale po wyjściu od dwóch opinii pozornie sprzecznych, Boecjusza („opinia wspólna mędrców jest, że istoty niecielesne nie są w jakimś miejscu”) i Augustyna *(XII Super Genesim ad litteram*), którzy są, jak wiemy, jego ulubionymi myślicielami chrześcijańskimi. Podaje zresztą abstrakcyjną definicję tej lokalizacji: „Dla dusz oddzielonych [...] można wyznaczyć pewne miejsca cielesne odpowiadające ich stopniom godności” i są tam „jakby w jakimś miejscu” *(quasi in loco).* Odnajdujemy tu sławne *quasi*, które przypomina *quasi per ignem* Augustyna. Z kolei Akwinata doprowadza do połączenia najwyższej i najbardziej dynamicznej koncepcji teologicznej z psychologią potoczną, kiedy deklaruje, że „dusze, ponieważ znają, że takie lub inne miejsce jest im wyznaczone, odczuwają radość lub smutek: tak właśnie ich przybytek przyczynia się do ich odpłaty lub ich kary”.[54]

W artykule 2 stwierdza, odwołując się do porównania z grawitacją ciał: „Ponieważ miejsce, które jest wyznaczone duszy, odpowiada odpłacie lub karze, na jaką zasłużyła, natychmiast po jej oddzieleniu się od ciała pochłonięta zostaje przez piekło lub wzlatuje do nieba, przynajmniej w tym ostatnim przypadku, gdy dług wobec sprawiedliwości boskiej nie opóźnia jej wzlotu, obligując ją do uprzedniego oczyszczenia.”[55] W trakcie dyskusji, aby usprawiedliwić opuszczanie przez dusze czyśćca jeszcze przed Sądem Ostatecznym, kiedy to wszystkie ciała, których dusze na to zasłużą, dostąpią chwały niebiańskiej, oświadcza w odpowiedzi na argumenty teoretyków wspólnoty *(;urbanitates* Alberta Wielkiego) i Greków: „Jednoczesne dostąpienie chwały niebiańskiej przez wszystkie dusze wydaje mi się mniej oczywiste niż dostąpienie jej przez wszystkie ciała.”

Artykuł 3 traktuje o widmach: ten wielki rozdział zbiorowej wyobraźni społecznej historycy aż do dnia dzisiejszego darzą niezasłużonym lekceważeniem.[56] Tomasz z Akwinu jest wyraźnie zafrapowany naturą zjaw, wizji, rojeń sennych, ich manifestacją na jawie lub we śnie, ich charakterem pozornym lub rzeczywistym. Chrześcijańskie społeczeństwo średniowieczne najwyraźniej nie panuje nad swoimi snami i ich interpretacją.[57] Wybrani, potępieni i dusze czyśćcowe mogą, wedle

Tomasza, który liczy się, choć nie bez oporu, z literaturą wizji, opuszczać miejsca ich pobytu w zaświatach i pojawiać się żywym. Bóg pozwala na te wyjścia, zarówno w przypadku potępionych, jak też — w mniejszym stopniu — dusz czyśćcowych, jedynie w celu pouczenia żywych, dla napędzenia im strachu *(ad terrorem).* Wybrańcy mogą pojawiać się ludziom do woli, inni zaś jedynie za przyzwoleniem samego Boga. I wybrani, i potępieni pojawiają się ludziom, dzięki Bogu (to mój dodatek, ale nie sądzę, bym zniekształcał tu sąd Tomasza), rzadko: „Zmarli, jeśli idą do nieba, ich zjednoczenie z wolą Bożą jest takie, że nic nie wydaje się im dozwolone, czego nie widzą zgodnym z dyspozycjami Opatrzności; jeśli są w piekle, są tak przytłoczeni ich karami, że myślą bardziej nad użalaniem się nad sobą samymi niż nad pojawianiem się żywym.” Pozostają ci, którzy są w czyśćcu, jak tego dowodzi Grzegorz Wielki. Przychodzą oni wprawdzie, by „błagać o wstawiennictwa”, ale, jak zobaczymy, również i w tych przypadkach Tomasz stara się ograniczyć do minimum ich pozagrobowe wędrówki. Natomiast udawanie się dusz oczyszczonych już w czyśćcu do nieba jest czymś normalnym.

Co do artykułu 4: łono Abrahama istotnie było otchłanią piekła, ale od czasu zejścia Chrystusa do piekieł już ono nie istnieje. Tomasz podąża tu w ślad za naukami swego mistrza, Alberta Wielkiego. W artykule 5 precyzuje, że „Otchłań Patriarchów zajmowała prawdopodobnie to samo miejsce, co piekło lub miejsce sąsiednie, choć wyższe”. Artykuł 6 rozróżnia Otchłań Dzieciątek i Otchłań Patriarchów. Pierwsza z nich istnieje nadal, ale ponieważ na dzieciach tych ciąży tylko grzech pierworodny, podlegają jedynie najlżejszej z kar i nawet Tomasz zastanawia się, czy nie należałoby nazwać jej raczej opóźnieniem w dostąpieniu chwały *(dilatatio gloriae).*

W artykule 7 Tomasz szkicuje zarys typologii zbiorników dusz w zaświatach.[58]

Pierwsza hipoteza: „Zbiorniki odpowiadają zasłudze lub przewinie”, w zaświatach winny więc istnieć dwa odrębne przybytki: raj za zasługi i drugi przybytek za winy.

Druga hipoteza: „To właśnie w jednym i tym samym miejscu ludzie za życia dostępują zasługi lub winy. Można się więc zastanawiać, czy nie chodzi czasami o jeden i ten sam przybytek służący wszystkim po śmierci.”

Trzecia hipoteza: te miejsca muszą odpowiadać grzechom, które mogą być trzech rodzajów: pierworodny, powszedni, śmiertelny. Powinny tam zatem być trzy zbiorniki. Można także myśleć o „przestworzu mrocznym,

które jest przedstawiane jako więzienie demonów”, i o raju ziemskim, gdzie znajdują się Henoch i Eliasz. Istniałoby zatem więcej niż pięć zbiorników.

To jednak nie wszystko. Musi tam chyba być jakieś miejsce dla dusz, które opuszczają świat z samym tylko grzechem pierworodnym i grzechami powszednimi. Nie mogą one udać się do nieba ani do Otchłani Patriarchów, ponieważ nie dostąpiły łaski, ani do Otchłani Dzieciątek, ponieważ nie ma tam kary zmysłów należącej się im za grzech powszedni, ani do czyśćca, ponieważ nie pozostaje się tam na zawsze (podczas gdy one zasłużyły na karę wieczną), ani do piekła, ponieważ tam idzie się tylko za grzech śmiertelny. Jest to dziwaczna, akademicka hipoteza, która bierze pod uwagę Otchłań Patriarchów, definitywnie zamkniętą przez Chrystusa, i która postrzega grzech powszedni jako winę nie do odpuszczenia po śmierci, nie związaną więc z czyśćcem.

To jednak nie wszystko. Skoro zbiorniki odpowiadają zasłudze lub winie, których stopnie są nieskończone, można także mówić o nieskończonej liczbie zbiorników za zasługi lub winy. Tym bardziej nie można wykluczyć tego, że

istnienie miejsca służącego oczyszczeniu się po śmierci, czyli czyśćca, jest według Tomasza rzeczą niewątpliwą, nie interesuje go jego charakter pośredni, lecz jego istnienie w czasie. W perspektywie wieczności istnieją tylko trzy prawdziwe miejsca zaświatów: niebiański raj, Otchłań Dzieciątek, piekło. Ze wszystkich systemów scholastycznych system tomistyczny jest tym, który ma najpełniejszą i najbogatszą wizję problemów dotyczących miejsc w zaświatach, ale jest on także najbardziej „intelektualny”, najbardziej oddalony od powszechnej mentalności jego epoki.

Kwestia LXX traktuje o kondycji duszy oddzielonej od ciała i karze, jaka jest jej wymierzana za pośrednictwem ognia materialnego. Odpowiada ona tej części (kwestia XXXIII, artykuł 3) *Scriptum* o XLIV dystynkcji IV księgi *Sentencji* Piotra Lombarda. Tomasz broni tam koncepcji ognia materialnego.

*Suplement* rozpatruje kwestię kary należnej za sam grzech pierworodny, to znaczy Otchłani Dzieciątek, i kwestię czyśćca, którą wydawcy edycji Leona XIII[59] umieścili w aneksie. Postąpili bez wątpienia słusznie, ponieważ szkicowa rozprawka Tomasza nie harmonizuje z kontekstem i narusza tok wykładu o rzeczach ostatecznych w ogólnym planie *Sumy.* Podkreślają oni jednocześnie, że czyściec nie był zasadniczą częścią w

systemie *Sumy.* Ja jednak omówię ową rozprawę teraz, ponieważ moje rozważania skoncentrowane są właśnie na nim.

Kwestia o czyśćcu zawiera osiem pytań[60]: 1. Czy istnieje czyściec po życiu doczesnym? 2. Czy dusze podlegają oczyszczeniu w tym samym miejscu, w którym karani są potępieńcy? 3. Czy kara czyśćcowa jest sroższa od wszelkiej kary w życiu doczesnym? 4. Czy kara ta jest dobrowolna? 5. Czy duszom czyśćcowym wymierzają karę diabły? 6. Czy dzięki karze czyśćcowej można odpokutować grzech powszedni co do winy? 7. Czy ogień czyśćcowy uwalnia od przypisania kary? 8. Czy ktoś może zostać wyzwolony od kary czyśćcowej szybciej od kogoś innego?

Sprawiedliwość Boża, odpowiada Tomasz na pierwsze pytanie, wymaga, aby ten, kto umarł po okazaniu skruchy za grzechy i otrzymaniu absolucji, lecz nie dokończył pokuty, ukarany został po śmierci. Zatem „ci, którzy przeczą istnieniu czyśćca, sprzeciwiają się sprawiedliwości boskiej: jest to błąd, który oddala od wiary". Powoływanie się na autorytet Grzegorza z Nyssy jawi się jako zręczna sztuczka użyteczna w polemice toczonej z Grekami. I Tomasz dodaje, że „ponieważ Kościół nakazuje modlić się za zmarłych, aby zostali uwolnieni od ich grzechów, może to dotyczyć jedynie tych, którzy są w czyśćcu, a tym samym ktoś, kto sprzeciwia się jego istnieniu, bruździ autorytetowi Kościoła, jest zatem heretykiem". W ten sposób Tomasz podziela zdanie Alberta Wielkiego.

Na drugie pytanie Tomasz odpowiada, powołując się na geografię zaświatów, odmienną tu nieco od topografii i argumentów przedstawionych w kwestii LXIX, którą właśnie omówiliśmy. Wydaje się, że różnica ta nie przeszko-

dziła autorom *Suplementu*, był to jednak dodatkowy powód, by kwestię tę umieścić w aneksie, jak uczynili to wydawcy edycji Leona XIII. Musimy jednak przeanalizować ową odmienną opinię na temat lokalizacji czyśćca. „Pismo nie mówi wcale, gdzie on się znajduje", zauważa Tomasz, któremu tym samym brakuje rozstrzygającego argumentu racjonalnego.[61] Można się jednak domyślać, na podstawie słów pewnych świętych i zjaw nawiedzających licznych żywych, że lokalizacja czyśćca jest dwojaka. Wedle „prawa powszechnego" jego miejscem jest dolna (podziemna) partia piekła, która graniczy z piekłem właściwym, a zatem ten sam ogień pali i sprawiedliwych w czyśćcu, i potępionych, którzy znajdują się jednak w miejscu usytuowanym wyżej. Zgodnie z owym „podziałem" można spostrzec, że niektórzy podlegają karze w różnych miejscach na ziemi, i

„albo ku przestrodze żywym, albo ku ulżeniu zmarłym powiadamiają tych pierwszych o swojej karze, aby starali się ją złagodzić dzięki wstawiennictwom Kościoła”. Jednakże Tomasz wyraźnie przeciwstawia się przekonaniu, że karę czyśćcową odbywa się w miejscu popełnienia grzechu. Jest to widomy dowód chęci ograniczenia do minimum obecności zjaw na ziemi.[62] Wreszcie Tomasz zbija argumenty tych, którzy sądzą, że wedle prawa powszechnego czyściec jest usytuowany powyżej nas (to znaczy w niebie), gdyż dusze czyśćcowe miałyby wówczas status pośredni między nami a Bogiem. To niemożliwe, odpowiada, gdyż podlegają one karze nie za to, co było w nich wyższego, lecz właśnie za to, co niższe. Argument ów, bardzo szczególny, bliski wręcz grze słów, przypomina fałszywe etymologie chrześcijańskie, tak łubiane przez średniowiecznych klerków. W każdym razie ta uwaga jest interesująca, gdyż dowodzi udziału Tomasza w XIII-wiecz- nym procesie „infernalizacji” czyśćca, a także tego, iż niektórzy duchowni sytuowali czyściec nie pod ziemią, lecz w bezpośredniej bliskości nieba. Tb prekursorzy Dantego, który wzniesie górę czyśćca na ziemi, lecz skierowaną ku niebu.

Co do srogości kar w czyśćcu (kwestia trzecia) Tomasz uważa, że zarówno jeśli chodzi o karę potępienia wiecznego, jak i o karę zmysłów, „najmniejsze nawet ich natężenie przewyższa największą karę, jakiej można doznać na ziemi”. Surowość (*acerbitas*) kary czyśćcowej nie wynika z ilości popełnionych grzechów, ale z sytuacji tego, kto karze podlega, gdyż kara za grzech cięższa jest w czyśćcu niż na ziemi. Tomasz najwyraźniej nie chce popierać idei, jakoby mógł istnieć związek ilościowy między grzechem popełnionym na ziemi i karami doświadczanymi w czyśćcu. Choć kładzie nacisk na sprawiedliwość Bożą, nie mówi nic o proporcjonalności między grzechem a karą. Nie angażuje się więc pod żadnym względem w rachunkowość zaświatów.

Uznając, w odpowiedzi na czwarte pytanie, karę czyśćca za dobrowolną nie dlatego, że dusze jej pragną, ale dlatego, że wiedzą, iż wiedzie ona do zbawienia, Tomasz przeciwstawia się zdaniu tych, wedle których dusze czyśćcowe są tak zaabsorbowane przez ich kary, że nie zdają sobie sprawy

z ich oczyszczającej mocy i uważają się za potępione. Dusze czyśćcowe wiedzą, że będą zbawione.

Podobnie jak Albert Wielki, Tomasz sądzi, że to nie diabły zadają duszom męki w czyśćcu, ale być może towarzyszą im tam i radują się widokiem ich cierpienia. Jest to odpowiedź na piątą kwestię. Na szóstą i na

siódmą kwestię Tomasz replikuje, że ogień czyśćcowy istotnie oczyszcza z grzechów powszednich, ale uważa go chyba za metaforyczny. Pod tym względem wydaje się podzielać wahania świętego Augustyna.

Wreszcie jeśli Tomasz odpowiada twierdząco na pytanie, czy niektórzy dostąpią wyzwolenia z czyśćca szybciej niż inni (to jakby szkic komentarza do Pierwszego Listu Sw. Pawła do Koryntian, 3,10—15) i jeśli używa tym razem słowa „proporcja", to czyni tak po to, aby zasugerować, za pośrednictwem oceny surowości (*acerbitas*) kar czyśćcowych, zarazem ich wielką intensywność i długotrwałość. Z pewnością czyni tak dlatego, by nie wracać do prymitywnej arytmetyki czasu czyśćca.

Podejmując wątek jego rozważań o rzeczach ostatecznych, autorzy *Suplementu* umieszczają w kwestii LXXI rozważania Tomasza o problemach *wstawiennictw* za zmarłych za pomocą drugiej kwestii dystynkcji czterdziestej piątej *Scriptum* o księdze IV *Sentencji* Lombarda. Jest to najbardziej pogłębione potraktowanie tej kwestii, z jakim się zetknąłem przed XIX wiekiem.[63] Tomasz rozpatruje tam czternaście kwestii: 1. Czy wstawiennictwa na rzecz jakiegoś zmarłego mogą przynosić korzyść innemu? 2. Czy zmarłych mogą wspomagać uczynki żywych? 3. Czy wstawiennictwa grzeszników mogą przynosić korzyść zmarłym? 4. Czy wstawiennictwa za zmarłych są użyteczne dla tych, którzy je czynią? 5. Czy wstawiennictwa przynoszą pożytek potępionym? 6. Czy przynoszą pożytek tym, którzy są w czyśćcu? 7. Czy przynoszą pożytek dzieciątkom z Otchłani? 8. Czy przynoszą pożytek błogosławionym? 9. Czy modlitwa Kościoła, ofiara na ołtarzu, jałmużna przynoszą pożytek zmarłym? 10. Czy przynoszą im pożytek odpusty kościelne? 11. Czy przynoszą im pożytek ceremonie pogrzebowe? 12. Czy wstawiennictwa przynoszą większy pożytek temu, w czyjej intencji są czynione, czy innym zmarłym? 13. Czy wstawiennictwa na rzecz wielu zmarłych przynoszą taki sam pożytek każdemu z osobna, jak te czynione tylko na rzecz jednego z nich? 14. Czy zwykłe wstawiennictwa przynoszą taki sam pożytek tym, którzy nie korzystają z innych, jak to jest w przypadku tych, którzy wspomagani są i zwykłymi, i specjalnymi wstawiennictwami?

Oto przedstawiona w kolejności, której — jak sądzę — nie powinienem zakłócać, by nie oddalić się nadmiernie od myśli Tomasza, istota odpowiedzi Akwinaty, zwłaszcza w odniesieniu do czyśćca:

Nasze czyny mogą mieć dwa skutki: osiągnięcie pewnego stanu oraz zyskanie dobra wynikającego z pewnego stanu, jak nieprzewidziana

nagroda lub darowanie kary. Osiągnąć pewien stan można tylko dzięki własnej

zasłudze. Tyle co do życia wiecznego. Natomiast dzięki „świętych obcowaniu” *(sanctorum communio*) można przekazywać innym dobre uczynki jako swego rodzaju darowiznę: modlitwy zapewniają im łaskę. Uczynienie z niej dobrego użytku może dać życie wieczne, pod warunkiem, że zasłużyło się na nie samemu przez się. Jest to godna podziwu równowaga między zasługą indywidualną i solidarnością, miłosierdziem zbiorowym.

„Więź miłosierna, która łączy członków Kościoła, ma wartość nie tylko dla żywych, ale także dla zmarłych, którzy umarli w stanie miłości, *charitas.* [...] Zmarli żyją w pamięci żywych [...] i tak wstawiennictwa żywych mogą być użyteczne dla zmarłych.” Tomasz odpiera w ten sposób opinię Arystotelesa, wedle którego (J*Etyka*, I, 11) „żywi w żaden sposób nie mogą porozumiewać się ze zmarłymi”. Ale ma to znaczenie jedynie w życiu codziennym, a nie w życiu duchowym, opartym na miłosierdziu, miłości Bożej, „dla niej bowiem duchy zmarłych są żywe”. Jest to najpiękniejsze wyrażenie odnoszącej się do czyśćca więzi między żywymi i zmarłymi, z jakim się zetknąłem.

Tak, nawet wstawiennictwa grzeszników są użyteczne dla zmarłych, gdyż wartość wstawiennictw zależy od kondycji zmarłego, a nie od kondycji żywego. Działają one zresztą podobnie jak sakramenty, które są skuteczne same przez się, niezależnie od tego, kto ich dokonuje.

Jako zadośćuczyniające (pokutne) wstawiennictwo staje się własnością zmarłego, który jako jedyny może z niego korzystać, ponieważ jednak zapewnia ono życie wieczne ze względu na to, że wypływa z miłosierdzia, może być użyteczne i dla tego, kto je otrzymuje, i dla tego, kto je daje.

Tak, wedle pewnych tekstów (zwłaszcza Drugiej Księgi Machabejskiej 12, 40) wstawiennictwa mogą być użyteczne dla potępionych, ale Tomasz sądzi, że przez potępienie należy rozumieć skazanie w sensie szerszym i że odnosi się to zwłaszcza do kary czyśćca. W każdym razie zakrawa to na cud i musi zdarzać się rzadko (być może było tak w przypadku cesarza Trajana). Przy okazji Tomasz odrzuca sądy Orygenesa, Prepozyta, uczniów Gilberta de la Porree i Wilhelma z Auxerre. Odrzuca też ponownie, tym razem w sposób bardzo zdecydowany, wszelką ideę proporcjonalności, nawet wspartą cytatem z Grzegorza Wielkiego.

Wstawiennictwa przynoszą korzyść tym, którzy przebywają w czyśćcu, a nawet przeznaczone są specjalnie dla nich, gdyż, jak powiedział Augustyn, dotyczą one tych, którzy nie są ani zupełnie dobrzy, ani zupełnie źli. Dzięki licznym wstawiennictwom można nawet uwolnić się całkowicie od kary czyśćcowej.

Wstawiennictwa te są bezużyteczne dla dzieci zmarłych bez chrztu, a zatem nie pozostających w stanie łaski, gdyż nie mogą zmienić ich położenia.

Są bezużyteczne także dla błogosławionych, ponieważ wstawiennictwo jest pomocą, tej zaś nie potrzebuje wcale ktoś, komu niczego nie brak.

Warunek użyteczności wstawiennictw to jednoczenie się „żywych ze zmarłymi" w akcie miłości (*charitas*). Trzema najskuteczniejszymi wstawiennictwami są *jałmużna*, jako zasadniczy rezultat miłosierdzia, *modlitwa*, najlepsze wstawiennictwo intencjonalne, i *msza*, gdyż Eucharystia jest źródłem miłosierdzia i jedynym sakramentem, którego skuteczność może być przekazywana. Najskuteczniejsze są te msze, które zawierają modlitwy specjalne za zmarłych, ale zasadnicze znaczenie ma tu żarliwość religijna tego, kto mszę celebruje lub powoduje jej celebrowanie. Post jest także użyteczny, ale w mniejszym stopniu, gdyż jest czymś bardziej zewnętrznym. Podobnie ofiara ze świec lub oliwy zalecana przez Jana Damasceńskiego.

Tak, odpust może się przydać zmarłym, gdyż „nie ma powodu, aby Kościół mógł przekazywać zasługi wspólne, źródło odpustów, żywym, a nie zmarłym". Tutaj Tomasza zawodzi czujność. Jest w zbyt dużym stopniu „człowiekiem Kościoła".

Tomasz jest jeszcze bardziej liberalny niż Augustyn, na którego się skądinąd powoduje, w kwestii pożytku z uroczystości pogrzebowych. Według Augustyna „wszystko to, co się czyni dla ciała zmarłych, w niczym nie służy życiu wiecznemu i jest jedynie obowiązkiem humanitarnym".[64] Według Tomasza ceremoniał pogrzebu może być pośrednio użyteczny dla zmarłych, gdyż daje okazję do dobrych uczynków, które mogą przynieść korzyść Kościołowi i biednym, a także skłaniają do modlitw za umarłego. Co więcej, grzebanie zmarłego w sanktuarium lub miejscu świętym, pod warunkiem, że nie czyni się tego dla próżnej chwały, może zmarłemu zapewnić pomoc świętego, w pobliżu którego zostanie pochowany. Tomasz

jest tutaj nieodrodnym synem swej epoki i swojego zakonu. Dominikanie (i franciszkanie) chętnie widzą, a nawet starają się o to, by pochówki laików (zwłaszcza możnych i bogatych) odbywały się w należących do nich kościołach i na ich cmentarzach. Laicy zaś coraz częściej pragną korzystać z przywileju pochówku w kościele, dotąd zastrzeżonego dla duchownych i mnichów. Ale najbardziej interesujące w tym artykule jest być może to, że święty Tomasz, opierając się na wersecie świętego Pawła (Ef 5,29): „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała", oświadcza, że „ciało stanowi część natury ludzkiej, a zatem jest czymś naturalnym, że się je miłuje". Jesteśmy tu daleko od tradycyjnej, monastycznej pogardy dla ciała, „tego wstrętnego przyodziewku duszy".[65]

Pomimo świętych obcowania, Tomasz sądzi, że wstawiennictwa mogą przynieść pożytek raczej tym, dla których są przeznaczone, niż innym, gdyż w jego odczuciu liczy się przede wszystkim intencja żywego, który tychże wstawiennictw dokonuje, zmarły bowiem nie może już uzyskać zasług. Nie przekonuje go argument, zgodnie z którym przebywającym w czyśćcu bogatym ów indywidualny system może przynosić więcej korzyści niż biednym. Odpokutowanie kary jest według niego prawie niczym w porównaniu z objęciem w posiadanie królestwa niebios: tam biedni są faworyzowani.

„Ten, kto się modli, nie może dzięki jednej modlitwie zyskać zadośćuczynienia dla kilku, lecz tylko dla jednego." Tomasz skłania się tutaj zdecydowanie ku jednostce, jeśli nie indywidualizmowi.

„Można wierzyć, że dzięki miłosierdziu Bożemu nadwyżka poszczególnych wstawiennictw, zbytecznych tym, dla których były przeznaczone, dostaje się innym zmarłym, którzy są takich wstawiennictw pozbawieni, a potrzebują pomocy."

Przy rozpatrywaniu wszystkich tych kwestii Tomasz wrażliwy jest na problematykę długu, przekazywania dóbr. Jego słownictwo chętnie czerpie zapożyczenia z terminologii prawniczo-ekonomicznej. Tomasz odrzuca rachunkowość zaświatów, ale nie odrzuca pewnych transakcji, które przywodzą na myśl raczej środowisko zadłużonej drobnej szlachty niż środowisko kupców. Czy trzeba jeszcze dodawać, że jego myśl pozostaje zawsze pryncypialnie religijna? Nadal zajmuje się bardziej stanami niż rzeczami, kondycjami niż miejscami, „być" niż „mieć".

Pozostaje uzupełnić lub uściślić wypowiedzi zawarte w *Suplemencie* dwoma fragmentami z autentycznych dzieł świętego Tomasza, które

pozwalają także dostrzec ewolucję jego myśli pod tym lub innym względem, począwszy od *Scńptum o Sentencjach* Piotra Lombarda.

W najważniejszej części *Sumy teologicznej* napisanej przez samego Tomasza wyróżnię dwa fragmenty, w których mowa o czyśćcu.

W artykule VIII kwestii LXXXIX pierwszej części *Sumy* Tomasz pisze o pojawieniach się zmarłych, czyli o zjawach. Podkreśla, że należy je uważać za cudy sprawione przez Boga, który pozwala, aby dokonywały się one albo dzięki działaniom dobrych aniołów, albo też diabłów. Tomasz porównuje je do mar sennych i podkreśla, że w obu przypadkach mogą zdarzyć się bez wiedzy zmarłych, chociaż właśnie ich dotyczą. W istocie Tomasz nie przywołuje tutaj czyśćca — choć mówi o wstawiennictwach za zmarłych — i, dziwna rzecz, nie robi aluzji do szczególnego przypadku zjaw, które są najwyraźniej świadome swego losu i sytuacji, skoro przychodzą błagać żywych o wstawiennictwa. Znów czujemy, że owi tułacze z zaświatów budzą jego niepokój, więc stara się możliwie jak najbardziej ograniczyć ich liczbę i niezależność. Wszystkimi ich poczynaniami kieruje Bóg i mogą one uzyskać pozwolenie wyjścia z ich zbiornika lub więzienia jedynie „za specjalnym zezwoleniem Boga” *(per specialem Dei dispensationem).* Prawdę mówiąc, najbardziej interesujące dla naszych badań jest to, że Tomasz swe teorie dotyczące duszy oddzielonej (od ciała) umieszcza tu w kontekście refleksji dotyczących miejsc i odległości *(distantia localis,* artykuł VII kwestii LXXXIX). Czy oddalenie jest przeszkodą w poznaniu? Czy diabłom sprzyja szybkość i zwinność ich ruchów *(celeritas motus, agilitas motus*)? Czy ma tu znaczenie odległość w przestrzeni, szczególnie ważna w odniesieniu do światłości Bożej, czy też odległość w czasie? Czy dusze oddzielone od ciała mogą znać przyszłość? Tomasz

traktuje z rezerwą nadawanie przestrzennego charakteru „wulgarnym” sytuacjom w zaświatach, lecz ma świadomość znaczenia refleksji abstrakcyjnej dotyczącej powiązań pomiędzy miejscem i czasem, ale wedle systemów odmiennych: dystans przestrzenny i dystans duchowy nie zależą bowiem od tej samej „racji”.[66]

W artykule XI kwestii VII *De Mało* (O złu, 1266—1267) Tomasz zastanawiał się jeszcze nad tym, czy grzechy powszednie ulegają po śmierci odpuszczeniu w czyśćcu. Jego odpowiedź jest oczywiście twierdząca, ale interesuje go zwłaszcza udowodnienie, że grzechy śmiertelne i powszednie nie różnią się między sobą co do ciężkości, lecz co do natury. Powraca tam

również do problemu błędu (winy) i kary. W *Scriptum* o IV księdze *Sentencji* sądził, zgadzając się tu z Lombardem, że „w życiu przyszłym grzech powszedni jest odpuszczany, jeśli chodzi o samą winę, wskutek działania ognia czyśćcowego temu, kto umrze w stanie łaski, ponieważ kara ta, w pewien sposób dobrowolna, ma właściwość zmazywania wszelkiego błędu dającego się pogodzić z łaską uświęcającą". Ale w *De Mało* „grzech powszedni już nie istnieje w czyśćcu co do winy; gdy tylko dusza sprawiedliwa uwolni się z więzów cielesnych, akt miłosierdzia doskonałego wymazuje jej błąd, musi ona jednak ponieść karę, gdyż nie jest już w stanie zasłużyć sobie na jej złagodzenie lub odpuszczenie."[67]

Tym, co interesuje Tomasza, jest zawsze grzech, kondycja duszy, a nie miejsce przejściowe i związane z nim zagadnienia; zadowala się on potwierdzeniem jego istnienia, ponieważ jest artykułem wiary, wspiera je autorytet Kościoła i pozostaje zgodne z racjonalnymi wywodami dotyczącymi relacji między Bogiem a człowiekiem.

ODRZUCENIE CZYŚĆCA [21]

istnieje ogień czyśćcowy po śmierci, ale nauczają, że dusze dostępują odpocznienia lub też kary wiekuistej w tejże chwili, gdy opuszczają ziemię. Wedle słów Salomona:

A jeśli drzewo upadnie —

na południe czy też na północ —

na miejscu, gdzie upadło, tam leży. (Koh 11, 3)"[68]

Prawdopodobnie w epoce, gdy — jak widzieliśmy — Bernard z Fontcaude daje wyraz, w proteście przeciw waldensom, nowej strukturze zaświatów, *Summa przeciw heretykom*, fałszywie przypisana Prepozytowi z Cremony, ale która, jak sądzą jej edytorzy, pochodzi najpewniej z końca XII wieku, wspomina o tym, że heretycy zwani passagianami sprzeciwiają się modlitwom za zmarłych, i przy tej okazji mówi też o czyśćcu. Ponieważ w tekście tym czyściec wprawdzie istnieje, lecz zmarli są jeszcze podzieleni na cztery, a nie trzy kategorie, wydaje się, że datowanie go na ostatnie lata XII wieku jest trafne.[69]

Odrzuceniu modlitw przez passagianów *Summa* przeciwstawia „rozwiązanie" następujące, bliskie ideom Augustyna: „Modlimy się za wszystkich żywych bez różnicy, nie zważając na ich grzechy, gdyż nie wiemy, czy będą potępieni, czy zbawieni. Ale modlimy się zwłaszcza za naszych braci i za zmarłych; nie za zupełnie dobrych, gdyż tego nie potrzebują, ani za zupełnie złych, gdyż nie mieliby z tego korzyści, ale za

średnio dobrych, którzy są w czyśćcu, nie po to, aby stali się lepsi, ale by zostali z niego wcześniej wyzwoleni, i za średnio złych, nie aby zostali zbawieni, ale by zmniejszyły się ich kary.”[70]

Kronika Radulfa, opata klasztoru cystersów w Coggeshall (Anglia), spisana między 1207 i 1218 rokiem, omawiając młodzieńczą przygodę Gerwazego z Tilbury, wspomina o poglądach heretyków zwanych publikanami[71], szerzących się w kilku regionach Francji, a zwłaszcza w Reims, gdzie wyszły na jaw między 1176—1180, przy okazji pewnej sprawy związanej z czarownictwem. „Utrzymują oni, że nie należy chrzcić dzieci, póki te z wiekiem nie nabiorą należytego rozumu; prócz tego sądzą też, że *nie trzeba się modlić za zmarłych* ani prosić o wstawiennictwo świętych. Potępiają małżeństwo i wysławiają dziewictwo, aby ukryć swoją rozwiązłość. Nienawidzą mleka i wszelkiego pożywienia, które ma z nim cokolwiek wspólnego, jak też wszelkiej żywności, której źródłem jest obcowanie cielesne zwierząt. *Nie wierzą w ogień czyśćcowy po śmierci, ale uważają, że skoro tylko dusza opuści ciało, od razu dostępuje albo odpocznienia, albo potępienia.'*”[12]

W XIII wieku prawie wszystkie traktaty o herezjach i heretykach zaliczają odrzucenie czyśćca do błędów większości tych sekt (często źle rozróżnianych przez autorów „ortodoksyjnych”), w szczególności zaś waldensów. W traktacie na użytek kaznodziejów (powrócę do niego), który dominikanin Stefan zBourbon napisał, nim zmarł w 1261 roku, mówi on owaldensach z okolic Valence (Delfinat) około 1235 roku: „Oświadczają też, że nie ma innej kary czyśćcowej prócz tej w życiu doczesnym. Zmarłym zaś ani nie pomogą nabożeństwa Kościoła, ani też nic innego, co można by czynić na ich korzyść, nie odniesie skutku.”[73] Anzelm z Aleksandrii (w północnych Włoszech), inkwizytor dominikański, napisał między 1266 i 1270 rokiem traktat, w którym stara się rozróżnić waldensów i katarów, a wśród waldensów z kolei tych z Lombardii i tych zza gór (Ubodzy z Lyonu). Do wierzeń wspólnych obu ich grupom zalicza odrzucanie czyśćca: „Ultramontanie, podobnie jak Lombard- czycy, nie wierzą w czyściec, w świętość przysięgi, w wymiar sprawiedliwości [...]. A także sądzą (zarówno jedni, jak i drudzy), iż nie ma czyśćca. Nie ma żadnego pożytku z pielgrzymowania do grobów świętych, z adoracji krzyża, wznoszenia kościołów, jak też z modlitw, mszy i ofiarowywania jałmużny w intencji zmarłych.”[74]

Ten sam ton pobrzmiewa w sławnym *Podręczniku inkwizytora* dominikanina Bernarda Gui, rezultacie długich doświadczeń, napisanym pod koniec jego życia, na początku XIV wieku: „Waldensi przeczą także istnieniu czyśćca przeznaczonego duszom po życiu doczesnym, dlatego też mówią, iż modlitwy, jałmużny, msze oraz inne pobożne wstawiennictwa wiernych czynione ku pożytkowi zmarłych nie zdają się na nic.” A także: „Powiadają oni tym, co przyjmują ich nauki, że prawdziwa pokuta za grzechy i czyściec mogą istnieć jedynie w tym życiu, a nie w innym [...]. Podobnie też sądzą, iż dusze po opuszczeniu ciała idą od razu albo do raju, jeśli winny być zbawione, albo do piekła, jeśli winny być potępione, a nie ma innego miejsca [przybytku] dla dusz po tym życiu niźli niebo lub piekło. Powiadają i to, że modlitwy za zmarłych nie pomagają im wcale, albowiem ci, co są w raju, już ich nie potrzebują, podczas gdy dla tych, którzy są w piekle, nie ma już odpocznienia.”[75]

Postawa katarów wobec czyśćca wydaje się bardziej złożona, do czego jeszcze powrócę. Dane źródłowe dotyczące konkretnych wierzeń, zwłaszcza Montaillou, ukazują nam obraz przekonań dość chaotycznych i silnie zróżnicowanych. Teksty teoretyczne, które tu przeanalizuję, również kładą nacisk na negatywną postawę względem czyśćca. W 1250 roku w swej *Summie o Katarach i Biedakach z Lyonu (Summa de Catharis et Pauperibus de Lunduno)* Rainerius Sacconi, heretyk nawrócony przez Piotra z Werony, który został potem, podobnie jak on, dominikaninem i inkwizytorem, lecz zdołał uniknąć zamachu, w którym Piotr zginął (stając się z miejsca dla Kościoła świętym Piotrem Męczennikiem), pisze: „Ich drugim błędem jest to, że wedle nich Bóg nie wymierza żadnej kary czyśćcowej, gdyż przeczą oni całkowicie istnieniu czyśćca, ani żadnej kary czasowej, gdyż tę wymierza diabeł w życiu doczesnym.”[76]

Jeśli chodzi o katarów także tych włoskich, znanych pod nazwą albanensów lub albanasów (termin zniekształcany często jako albigensi), to mała, anonimowa summa, napisana prawdopodobnie przez franciszkanina między 1250 i 1260 rokiem, mówi, że nie tylko nie wierzą w czyściec, ale również w piekło, gdyż nie zostało ono wcale stworzone przez Boga, który — wedle Genesis — stworzył ten świat, lecz przez Lucyfera. A zatem, jak powiadają, „nie ma ani ognia czyśćcowego ani samego czyśćca”.[77]

2. GRECY

O ile, na poziomie duszpasterstwa i polemiki, walka Kościoła z heretykami gardzącymi odkupieniem po śmierci przywiodła go, jak

widzieliśmy, pod koniec XII wieku do akceptowania i sprecyzowania wierzenia w miejsce oczyszczenia z kar po śmierci, czyli w czyściec, o tyle dyskusje natury teologicznej i różne pertraktacje między członkami hierarchii kościelnych: łacińskiej oraz greckiej, doprowadziły Kościół łaciński do prowizorycznego sformułowania dogmatu czyśćca w wieku XIII. Teoria ukoronowała w końcu poprzedzającą ją praktykę. Czyściec zrodził się z pewnych dążeń, zrodził się także pośród walk.

Od zerwania w 1054 roku, rezultatu stopniowego pogłębiania się rozziewu pomiędzy chrześcijaństwem łacińskim i chrześcijaństwem greckim, który to proces rozpoczął się co najmniej w IV wieku[78], podejmowano liczne próby dyskusji i pertraktacji w celu ponownego zjednoczenia obu Kościołów. Kwestia zaświatów nie odegrała w tym roli. Kościół grecki zatrzymał się u progu wypracowania doktryny, która musiałaby w sumie stać się doktryną czyśćca, i nie rozwinął jej zarodków. Zadowolił się niesprecyzowanym wierzeniem w możliwość odkupienia grzechów po śmierci i praktyką, niezbyt różniącą się od łacińskiej, modlitw oraz orędowania za zmarłymi. Jednakże w wierzeniach łacińskich, które doprowadziły w końcu do narodzin trzeciego miejsca zaświatów i spowodowały dogłębną reorganizację ich geografii, problem czyśćca wysunął się gwałtownie na pierwszy plan dyskusji i kontrowersji. To właśnie wokół problemu ognia czyśćcowego zogniskowała się pierwsza faza sporów.

Pozostańmy przy XIII wieku i przypomnijmy tylko, że w pierwszej połowie tego stulecia pertraktacje, prócz trudności czysto religijnych, rozbiły się przede wszystkim o przeszkodę czysto polityczną. Papiestwo stanęło po stronie cesarstwa łacińskiego ustanowionego w Konstantynopolu przez czwartą wyprawę krzyżową w 1204 roku, podczas gdy Grecy uznawali jedynie cesarza bizantyjskiego, który musiał przenieść się do Nicei.

Pośród tych właśnie przetargów dochodzi do istnej eksplozji czyśćca. Bardzo błyskotliwie i zarazem słusznie ujął to ojciec Daniel Stiernon: „Ogień, o tak! Niestety, to właśnie ogień czyśćcowy rok później rozpali umysły. Od

Pouilles, gdzie zatliło się jego zarzewie w listopadzie 1235 roku, pożar ów sięgnie tronu patriarchalnego, jeśli prawdą jest, że German II, zaatakowany przez dyskutantów podczas nowej debaty, sformułował

wypowiedź na ten właśnie temat, och jakże palący, który pozostawi bolesne ślady...”[79]

W rzeczywistości pierwszy znaczący ślad grecko-łacińskiej dysputy na temat czyśćca jest nieco wcześniejszy. Chodzi tu o relację z pewnego sporu, podczas którego w greckim klasztorze z Casole koło Otrano Jerzy Bardanes, metropolita Korfu, pod koniec 1231 roku starł się z pewnym wysłannikiem papieskim, franciszkaninem Bartolomeo. Relacja, prawdopodobnie niepełna, jest relacją prałata greckiego. Jerzy Bardanes najpierw oświadczył, że Bracia Mniejsi „sławią fałszywą doktrynę mówiąca o istnieniu ognia oczyszczającego, *por katarterion*, w który idą ci, co wyspowiadali się wprawdzie przed śmiercią, lecz nie mieli już czasu na odpokutowanie swych grzechów oczyszczając się z nich przed Sądem Ostatecznym, i tym sposobem, nim jeszcze on nastąpi, wyzwalając się od kary”.[80] Autorytetem, na który powołuje się franciszkanin, jest autorytet „świętego Grzegorza Dialoga”, to znaczy Grzegorza Wielkiego, zwanego tak przez Greków dla odróżnienia go od licznych innych Grzegorzów.

Oto jaki miał być przebieg dyskusji.

„Łacinnik imieniem Bartolomeo spytał mniej więcej tak:

«Chciałbym, byście mi wy, Grecy, odrzekli, gdzie też udają się dusze tych, co umarli nie dokonawszy pokuty i nie zdążywszy spełnić *epitimies*[u] nakazanych im przez spowiedników.»

Oto jaką my, Grecy, daliśmy mu odpowiedź:

«Dusze grzeszników nie idą od razu do piekła wiecznego — gdyż Ten, co będzie sądzić cały wszechświat, nie nadszedł jeszcze w chwale, aby oddzielić sprawiedliwych od grzeszników — ale do miejsc mrocznych, które dają im przedsmak kar, jakich będą musieli doświadczyć. Gdyż, podobnie jak sprawiedliwym nagotowano w domu Ojca kilka miejsc odpocznienia, o czym mówią słowa Zbawiciela[82], tak i różne kary istnieją też dla grzeszników.»

Łacinnik rzekł na to:

«My tej wiary nie podzielamy, lecz wierzymy, iż istnieje w sposób szczególny ogień czyśćcowy, to znaczy[83] taki, który oczyszcza, i że w ten właśnie ogień pójdą ci, którzy na tym świecie nie uczynili pokuty, jak złodzieje, cudzołożnicy, zabójcy, i że w ogóle wszyscy, którzy popełniają grzechy powszednie, cierpieć muszą w nim przez pewien czas, by się oczyścić z grzechów, które ich skalały, potem zaś uwalniani są od kary.»

Mój znamienity przyjacielu — w te słowa mu odrzekłem — ten, kto wierzy w podobne rzeczy i naucza ich, wydaje mi się zwolennikiem Orygene- sa. To przecie Orygenes wraz ze swymi poplecznikami nauczał, iż nastąpi kiedyś kres piekła i że nawet diabły po jakimś czasie uzyskają przebaczenie i uwolnienie od kary wiecznej. Wspomnijże na mądrość twoją i pomyśl

0 słowach danych przez Boga w Ewangelii; wszakże Pan głosi tam, iż sprawiedliwi pójdą na zmartwychwstanie życia, podczas gdy grzesznicy pójdą na zmartwychwstanie sądu.[84] A także: «Idźcie precz ode mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i aniołom jego.»[85] A w innym miejscu rzecze: «gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów»[86] i «gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie».[87]

A skoro Pan kieruje tak wiele gróźb, i to tak srogich, przeciw tym, którzy odchodzą z tego życia ze złymi uczynkami i zbrodniami nie oczyszczonymi [przez pokutę], któż ośmieli się głosić, że istnieje ogień oczyszczający

1 domniemany kres kary, nim Sędzia orzeknie wyrok? Gdyby można było w jakikolwiek sposób uchronić przed [Sądem Ostatecznym] od kar tych, którzy odchodzą z ziemi winni jakichkolwiek grzechów, cóż przeszkodziłoby wiernemu i miłowanemu przez Boga Abrahamowi uwolnić od niegasnącego ognia złego bogacza, gdy ów błagał, i to słowami zdolnymi głęboko poruszyć, aby mógł się ochłodzić jedną kropelką wody strząśniętą z końca palca? Usłyszał przecie: «Ty, dziecię moje, radowałeś się dobrami za życia, podczas gdy udziałem Łazarza była tylko niedola. Teraz jego trzeba prosić, tobie zaś trzeba cierpieć.»[88]1 pojął bogacz, iż przepaść głęboka a nieprzekraczalna legła między nim i Łazarzem biedakiem.

Brat Mniejszy nie dał się wszakże przekonać i zatykał sobie uszy, podsunęliśmy mu zatem pod oczy to, co pisali natchnieni przez Boga Ojcowie o Piśmie Świętym przez wzgląd na autorytety największych mistrzów, by porzucił swoje zaprzaństwo.”

Autorytety biegłych w Piśmie nie zachwiały jednak przekonaniami franciszkanina i każdy pozostał przy swym stanowisku.

PIERWSZA PONTYFIKALNA DEFINICJA CZYŚĆCA (1254)

W ostatnich latach pontyfikatu Innocentego IV atmosfera dyskusji między Grekami a Łacinnikami zmieniła się i można było sądzić, że zbliżali się do porozumienia, kiedy papież w 1254 roku zmarł. Kilka

tygodni przed śmiercią, 6 marca 1254, wysłał do swego legata przy Grekach na Cyprze, kardynała Odona z Chateauroux, list oficjalny *(sub catholicae)-*, jest to jedna z najdonioślejszych dat w historii czyśćca. Papież, uważając, że istnieje wystarczająco wiele punktów wspólnych między Grekami i Łacinnikami, pominął milczeniem drażliwą kwestię, kiedy właściwie zmarli wstępują w ogień czyśćcowy, przed czy po zmartwychwstaniu. Żądał jedynie, choć w sposób, prawdę powiedziawszy, dosyć autorytarny, aby Grecy przystali na definicję czyśćca: „Prawda głosi z mocą w Ewangelii, że jeśli ktoś bluźni przeciw Duchowi

Świętemu, nie będzie mu to odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym: płynie z tego dla nas nauka, iż są winy wybaczane w tym życiu, inne zaś wżyciu przyszłym. Apostoł oświadcza także, iż wszelkie ludzkie uczynki czeka próba ogniowa i że ów ogień pali, a sprawca owych uczynków dozna co prawda cierpień, lecz zyska zbawienie «jakby przez ogień». Sami zaś Grecy, jak wieść niesie, wierzą i bez wahania głoszą, że dusze tych, którzy umierają, nim zdążyli dopełnić nałożonej na nich pokuty, lub którzy umierają co prawda nie w grzechu śmiertelnym, lecz winni grzechów powszednich albo drobnych przewinień, dostępują po śmierci oczyszczenia i mogą ich w tym wspomagać wstawiennictwa Kościoła. A zatem my, wziąwszy pod uwagę, iż Grecy, jak sami przyznają, nie znajdują u swych doktorów żadnego słowa właściwego i pewnego na oznaczenie miejsca owego oczyszczenia, i że, z drugiej strony, wedle tradycji i autorytetów świętych Ojców Kościoła słowo to brzmi: czyściec, pragniemy, aby odtąd posługiwali się nim także i oni. Albowiem ogień ów oczyszcza z grzechów, chociaż nie ze zbrodni największych, których nie zmazała wcześniej pokuta, lecz tylko z lekkich i minimalnych. Jeśli bowiem nie zostały one odpuszczone podczas ziemskiego bytowania, obciążają duszę po śmierci.”[89]

List ten to doktrynalny akt narodzin czyśćca jako miejsca.

DRUGI SOBÓR W LYONIE I CZYŚCIEC (1274)

Kolejny krok uczynił w tej mierze drugi sobór w Lyonie z 1274 roku.

Należy, być może, omówić najpierw jeden z licznych epizodów, w które obfitowały przerywane polemikami negocjacje między Grekami i Łacinnika- mi w trzeciej ćwierci XIII wieku.

W 1263 roku poproszono Tomasza z Akwinu, by dał wyraz swej opinii jako ekspert w polemice z Grekami. Mikołaj z Durazzo, biskup Krotony, „uczony w łacinie iw grece”, napisał *Libellus o pochodzeniu Świętego*

*Ducha i Trójcy przeciw błędom Greków {Libellus de processione spiritus sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum*); łacińską kopię tej rozprawy wysłano w 1262 roku papieżowi Urbanowi IV, który poprosił o radę Tomasza z Akwinu. *Libellus,* który interesował się zwłaszcza *filioęue,* chciał wykazać, że Grecy w XIII wieku nie byli posłuszni nawet Ojcom Kościoła greckiego, którzy mieli jakoby głosić te same doktryny, co Łacinnicy. *Libellus* był w istocie zbieraniną[90] kłamstw, fałszerstw i fałszywych atrybucji. Papiestwo zamierzało jednak posłużyć się nim jako podstawowym argumentem w pertraktacjach z Grekami. Tomasz z Akwinu doświadczył, jak się wydaje, „uczucia niepokoju" w trakcie lektury *Libellus.* Co prawda nie zakwestionował autentyczności

cytowanych tam tekstów, ale zanegował przydatność jednej z części rozprawy i wolał odwoływać się do innych autorytetów. Jednakże wpływ *Libellus* umniejszył znaczenie *Contra errores Graecorum* (Przeciw błędom Greków), rozprawy, którą Tomasz napisał latem 1263 roku w Orvieto i która stała się dla Łacinników arsenałem argumentów przeciw Grekom.[91] Zasadnicza jej część, trzydzieści dwa rozdziały, dotyczy pochodzenia Ducha Świętego w Trójcy, podczas gdy z pozostałych siedmiu krótkich rozdziałków pięć mówi o prymacie papiestwa rzymskiego, a dwa ostatnie o poświęcaniu przaśnych chlebów używanych na hostie i o czyśćcu. W tym ostatnim przypadku Tomasz broni istnienia czyśćca w sposób, którym, jak już widzieliśmy, posłuży się ponownie w *Suplemencie* do *Sumy teologicznej.*

Jednakże sytuacja polityczna, jaka wytworzyła się po odzyskaniu Konstantynopola przez Greków w 1261 roku i przywróceniu pozornej integralności cesarstwa bizantyjskiego doprowadziła do próby pojednania między Łacinnikami a Grekami, zapoczątkowanej na drugim soborze lyońskim w 1274 roku.[92]

Unii między Łacinnikami i Grekami życzył sobie z powodów politycznych papież Grzegorz X, widząc w niej jeden z podstawowych warunków sukcesu wyprawy krzyżowej, którą chciał zorganizować. Pragnął jej również cesarz Michał VIII Paleolog, który chciał nie tylko uniknąć ewentualnego ataku Karola Andegaweńskiego, ale też nawiązać, jak to udowodnił Gilbert Da- gron, do wielkiej polityki tradycyjnej, „organicznej więzi między Zachodem i Wschodem".

Wynegocjowaną w atmosferze dalekiej od jednoznaczności i wnikliwości *(basileus* wywierał nacisk na hierarchię grecką) unię ogłoszono 16 stycznia

1275 roku, po usunięciu patriarchy Józefa I, który ją odrzucił. Miała ona co prawda pozostać martwą literą, ale zapewniła czyśćcowi lepszą pozycję w Kościele łacińskim. Ostatecznie wypracowano kompromisową wersję, którą papież Klemens IV sprecyzował w liście wysłanym 4 marca 1267 roku do cesarza Michała VIII. Została ona podjęta w liście Grzegorza X do Michała Paleologa z 24 października 1272 roku i w wyznaniu wiary, jakie cesarz wysłał w odpowiedzi w marcu 1274 roku. Stała się też aneksem do soborowej konsty- tuqi *Cum sacrosancta* promulgowanej, po lekko zmodyfikowanej redakcji, 1 listopada 1274 roku.

Oto jej treść:

„Z powodu wszakże różnych błędów, jakich niektórzy dopuścili się skutkiem niewiedzy, inni zaś skutkiem złej woli, [Kościół rzymski] mówi i oświadcza, iż ci, którzy grzeszyli po chrzcie, nie muszą być chrzczeni ponownie, albowiem grzechy przebaczone im będą dzięki szczerej pokucie. Jeśli zaś potem umrą, nim zdołają zadośćuczynić pokutą za grzechy, jakie popełnili, lub które przy spowiedzi przeoczyli, dusze ich, jak to nam wyłożył brat Jan, oczyszczają się z nich po śmierci skutkiem kar *czyśćcowych* lub

*oczyszczających.* Ulgę w owych karach przynoszą im wstawiennictwa żywych, a mianowicie msze, modlitwy, jałmużny i inne miłosierne uczynki, jakie wierni ofiarowują za innych wiernych wedle wskazań Kościoła. Dusze tych, co po otrzymaniu chrztu nie splamili się żadnym grzechem, a także te, co się z grzechów oczyściły, gdy pozostawały jeszcze w ich ciele albo też po jego opuszczeniu, jak to powiedziano wyżej, idą prosto do nieba.”[93]

Tekst ten oznacza pewien regres w porównaniu z listem Innocentego IV, wcześniejszym o dwadzieścia lat. Chodzi o *poenis purgatońis seu catharteriis,* zlatynizowane określenie greckie, odpowiednik łacińskiego, które Grecy zhellenizowali. Słowo *purgatorium,* czyściec, nie pojawia się tam jednak. Nie chodzi więc *ani o miejsce, ani o ogień. Czy* przyczyną tego była wrogość Greków albo wahania pewnych zachodnich środowisk teologicznych? Nie jest to wykluczone, tym bardziej że pewne dokumenty pozwalają się domyślać, iż przynajmniej w bizantyjskiej kancelarii cesarskiej istniała już gotowość do zaakceptowania słowa *czyściec.* W wyznaniach wiary przesyłanych przez Michała VIII w 1277 roku papieżom Janowi XXI, potem zaś Mikołajowi III, czytamy o karach *czyśćcowych* lub o *oczyszczeniu,* i to zarówno w wersji łacińskiej *(poenis purgatońi seu*

*catharterii),* jak i greckiej *(poinais pourgatarion ptoi katarterion).* Podobne wyrażenia występują w wyznaniu wiary Andronika II kilka lat później. Można także przypuszczać, że drugi sobór lyoński ogłosił edykt zawierający poniechaną później formułę, która podejmowała terminy listu Innocentego IV z 1254 roku, a nie listu Klemensa IV z 1267 roku.[94]

CZYŚCIEC I MENTALNOŚĆ: WSCHÓD I ZACHÓD

Ważne jest co innego.

Przede wszystkim to, że — jak słusznie zauważył A. Michel — „z dogmatycznego punktu widzenia narzucony Grekom tekst był z pewnością wyrazem doktryny katolickiej. Stanowił on odpowiednik definicji *ex cathedra”*.[95] To pierwsza proklamacja wiary w *proces oczyszczania*, jeśli nie w czyściec traktowany jako dogmat.

Drugim interesującym faktem jest to, że na poziomie dogmatycznym czyściec nie będzie już więcej definiowany przez Kościół jako określone miejsce lub jako ogień podczas dwóch zgromadzeń, które utwierdzą ostatecznie dogmat czyśćca w chrześcijaństwie rzymskim: chodzi tu o sobór w Ferrarze i Florencji z lat 1438—1439, wymierzony ponownie przeciw Grekom[96], i sobór trydencki z 1563 roku, tym razem skierowany przeciw protestantom.

Jestem nadal zdania, że — pomimo wahań teologów i ostrożności instytucji kościelnej — sukces czyśćca ściśle się wiąże z jego przestrzennym charakterem i zespołem wyobrażeń, który w pełni umożliwił jego rozwój.

Zanim jednak ujrzymy „popularny”, masowy sukces czyśćca jako miejsca w XIII wieku, chciałbym zwrócić uwagę na pewne zawarte w dokumencie związanym z debatą między Grekami i Łacinnikami oświadczenie; rzuca ono nieco światła na postawy chrześcijan Zachodu w czasie narodzin i popularyzowania się czyśćca. Po drugim soborze w Lyonie (1274) Michał VIII Paleolog pragnął wymóc respektowanie unii przez kler bizantyjski. Klasztory na górze Athos były jednym z głównych siedlisk oporu. W maju 1276 roku straż cesarska w czasie „najścia na Athos” przepędziła stamtąd i rozproszyła mnichów oraz uwięziła dwóch z nich, Nicefora i Klemensa, których uległy wobec Łacinników cesarz kazał przewieźć statkiem weneckim do Akry, gdzie wydano ich legatowi papieskiemu. Legatem owym był zaś nie byle kto, bo Tomasz z Lentini, dominikanin, który czterdzieści lat wcześniej przyjął do zakonu Tomasza z Akwinu.

Legat, który był także biskupem Akry i patriarchą Jerozolimy, przeprowadził szczerą dyskusję z obydwoma mnichami greckimi i w końcu zadowolił się wyznaczeniem im miejsca pobytu na Cyprze.[97] Podczas dysputy wyłoniła się kwestia czyśćca, gdyż to właśnie o niego *(to purkatorion*) chodziło.

„ŁACINNIK: A co powiecie o czyśćcu?

GRECY: Cóż to takiego jest i gdzie wasza wielebność przeczytał o nim w Piśmie?

ŁACINNIK: U Pawła, kiedy mówi on, że [ludzie] przechodzą próbę ognia: «Jeśli dzieło kogoś jest pochłaniane, przejdzie tego szkodę, ale sam będzie zbawiony i w ten sposób jak przez ogień.»

GRECY: Zaprawdę, jest karany bez końca.

ŁACINNIK: Oto co my powiadamy. Jeśli ktoś po zgrzeszeniu poszedł się wyspowiadać, nałożono nań pokutę i umarł, nim jej dopełnił, aniołowie rzucają jego duszę w ogień oczyszczający, to znaczy w rzekę ognistą, póki nie upłynie ów brakujący czas naznaczonej mu przez [ojca] duchowego pokuty, jakiej nie mógł dokończyć wskutek nagłej i nieprzewidzianej śmierci. Kiedy zaś ów czas się dopełni, zmarły ten — jak powiadamy — odchodzi oczyszczony do życia wiecznego. Czy wierzycie, iż tak właśnie się dzieje?

GRECY: Nie tylko w to nie wierzymy, ale podobną wiarę wyklinamy, jak ojcowie na soborze. Wedle słów Pana: «Zbłądzicie, bez poznania Pism ani mocy Boga.»”

Zdaniem zaś Greków Pismo nic nie mówi o czyśćcu, a zatem Łacinnicy mogą co najwyżej przytaczać jakieś wizje dusz rzekomo wybawionych od męczarni w zaświatach. „Co więcej — dodają — owe wizje o snach i bujaniu w przestworzach, pełne są wszelakich majaków, nie można im więc ufać.” Dlatego też „czyń dobro za życia, gdyż po śmierci nie sposób tego dokonać,

dlatego też modlitwa za tych, którzy nie czynili dobra za życia, nie będzie wysłuchana”.

Tomasz z Lentini podejmuje jednak dyskusję ponownie:

„ŁACINNIK: W jakim miejscu przebywają teraz dusze sprawiedliwych, w jakim zaś dusze grzeszników?

GRECY: Wedle słów Pana, sprawiedliwi jak Łazarz spoczywają na łonie Abrahama, a grzesznicy, jak bezlitosny bogacz, płoną w ogniu Gehenny.

ŁACINNIK: Wielu prostych wiernych naszego Kościoła nie może się z tym zgodzić. Powiadają, iż przywrócenie ciał [apokatastaza] nie nadeszło jeszcze, dusze nie mogą zatem odczuwać ani kary, ani odpocznienia. A jeśli tak jest...”

Właśnie w tym miejscu, gdzie miało się znajdować zasadnicze w naszym odczuciu sformułowanie, tekst się urywa. Moja interpretacja musi więc z konieczności mieć charakter hipotetyczny.

Zwrócę najpierw uwagę na paradoksalne u tego Łacinnika odwołanie się do Orygenesowego pojęcia apokatastazy, ale istotą, jak sądzę, nie jest tu doktryna, lecz umysłowa dyspozycja Łacinników, o której wspomina Tomasz z Lentini. Wielu prostych wiernych nie zadowala już opozycja Gehenny i łona Abrahama czy też piekła i raju po śmierci indywidualnej. Potrzeba czyśćca, ostatniej fazy pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem, przedłużenia procesu pokuty i zbawienia poza tę fałszywą granicę śmierci stała się wymogiem mas. *Vox populi*... Przynajmniej na Zachodzie.

## Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec

W XIII wieku czyściec zatriumfował w teologii oraz na płaszczyźnie dogmatycznej. Jego istnienie to rzecz pewna — stał się prawdą wiary i Kościoła. W takiej czy innej formie, w bardzo konkretnym czy też bardziej lub mniej abstrakcyjnym sensie, jest to miejsce. Jego formuła nabiera oficjalnego znaczenia. Czyściec nada pełny sens bardzo starej praktyce chrześcijańskiej: wstawiennictwom za zmarłych. Teolodzy i hierarchia kościelna kontrolują go jednak, ograniczając jego rozrastanie się w wyobraźni.

Na poziomie, na którym teraz stanę — poziomie, o ile historyk może go osiągnąć, recepcji czyśćca przez masy, przez wszystkich wiernych, przez różne kategorie społeczno-zawodowe — jego postęp robi jeszcze większe wrażenie.

Kiedy Kościół sprowadza czyściec z wysokości rozumowania teologicznego do codziennego nauczania, do praktyki duszpasterskiej, mobilizując zasoby wyobraźni, sukces wydaje się ogromny. Pod koniec XIII wieku czyściec jest wszędzie: w kaznodziejstwie, testamentach

(nieśmiało), literaturze w języku potocznym. Jubileuszowy rok 1300 będzie jego triumfem dzięki zetknięciu się aspiracji mas wiernych z zarządzeniami Kościoła. Sprzeciwy ze strony intelektualistów, ze strony heretyków milkną. Triumfowi temu nie poddaje się tylko świat obrazów: czy to konserwatyzm ikonografii? Trudność przedstawiania świata pośredniego, doczesnego, ulotnego? Troska Kościoła starającego się utrzymywać czyściec blisko piekła, a nawet go „infernalizo- wać", i pragnącego uniknąć wyobrażeń bardziej pocieszających niż przerażających?[1] Czyściec rodzi się w perspektywie lokalizacji, ponieważ oczyszczającym karom trzeba przyporządkować jakieś miejsce, ponieważ błąkanie się karanych dusz jest już nie do zniesienia. Ale przestrzeń i czas są zawsze ze sobą powiązane, nawet jeśli niełatwo pojąć, jakie to właściwie miejsce, jak przypomina Tomasz z Akwinu.

# CZAS LICZONY

Czyściec to także czas, ponieważ można określić go jako piekło trwające „do czasu”. Czyściec ma więc pewien czas, który — dokładniej sprecyzowany także na przełomie XII i XIII wieku — wpisuje się w ogólne przewartościowanie struktur czasowych w tej epoce.

Dotychczas życie i mentalność zdominowane były przez ideologię czasu z jednej strony, a doświadczenie wielorakości czasu z drugiej. Kościół wykładał teorię sześciu wieków świata (który doszedł właśnie do szóstego, ostatniego wieku, starości lub zgrzybiałości) i— zakotwiczając solidnie wszechświat w historyczności naznaczonej przez dwa wielkie wydarzenia z przeszłości: stworzenie, po którym nastąpił upadek, oraz Wcielenie Chrystusa, czyli źródło odkupienia — orientował czas ku końcowi, Sądowi Ostatecznemu oraz unicestwieniu czasu w wieczności. Przeświadczony też był i twierdził, że koniec ten jest bliski, w związku z czym niezbyt się troszczono o bardzo krótki okres oddzielający śmierć indywidualną od zmartwychwstania ciał i sądu powszechnego. Jednostki i grupy bardziej pryncypialne lub kontestatorskie — albo też i jedne, i drugie — wprowadzały do tego schematu dwa warianty.

Jedni życzyli sobie odmłodzenia świata, powrotu do Kościoła pierwotnego, czyli chrześcijańskiej odmiany mitu złotego wieku; inni, a niekiedy ci sami, wierzyli lub mieli nadzieję, że zgodnie z Apokalipsą przed końcem świata pojawi się Antychryst, ale najpierw nastąpi długa epoka sprawiedliwości — millenium. Na początku XIII wieku millenaryzm, dawno już potępiony przez Kościół, znajduje nowego proroka, opata Joachima z Fiore, którego idee przez wiek cały rozpłomieniają wielu adeptów, zwłaszcza franciszka-



no w.

Z drugiej strony życie ludzkie upływało w rytmie wielorakiego czasu. Istniał czas liturgiczny, czas kalendarzowy obwieszczany i kontrolowany przez Kościół, a codziennie odmierzany dźwiękiem dzwonów kościelnych, czas prac polowych ściśle zależny od rytmów przyrody (naznaczony jednak bardziej lub mniej schrystianizowanymi obrzędami kalendarzowymi: cyklem dwunastu dni na początku roku tradycyjnego, od Bożego Narodzenia do święta Trzech Króli), czas Karnawału i Wielkiego Postu,

czas Dni Krzyżowych i Świętego Jana, czas żniw, czas feudalny naznaczony wiosennym postem i datami okresów dłużnych, wielkie zgromadzenia w Zielone Świątki. Każdy z nich był czasem powtarzalnym, jeśli nie cyklicznym.

Jednakże zarysowują się też segmenty czasu linearnego, okresy trwania związane pewnym znaczeniem. Wywodzą się one z nowego pojmowania pamięci indywidualnej i zbiorowej. Pamięć, która dotyczy wspomnień z przeszłości, nie może sięgać, jak wykazał to Bernard Guenee, poza sto lat.[3] Na poziomie możnych, szlachty, łączy się ona z datą podaną na piśmie, na

bardziej lub mniej przypadkowo zachowanej karcie, i z legendami o przodkach, założycielach rodów, co pozwala na ustalenie genealogii.[4] Jeśli chodzi o nasze rozważania, to właśnie ona jest głównym źródłem pamięci o zmarłych, tak żywej szczególnie w Cluny w XI i XII wieku, zanim jeszcze czyśćcowi zdołano przypisać jakieś miejsce. Sporządzanie wykazów zmarłych zwanych Księgami Pamięci *(Libri memoriales*) i ustanowienie przypadającego nazajutrz po Wszystkich Świętych, 2 listopada, *Dnia Zadusznego,* jest wyrazem tej pamięci zapisanej w księgach oraz liturgii i mającej służyć zbawieniu zmarłych po ich śmierci.[5]

Nowe postawy wobec czasu charakteryzuje w XIII wieku kombinacja czasu eschatologicznego z czasem ziemskim, zdradzającym coraz silniejszą linearność, a zwłaszcza coraz bardziej odciętym od wskaźników, punktów orientacyjnych, kolejnych odcinków czasu.

Ten czas sukcesywny, będący także czasem opowieści, daje dobitnie znać

0 sobie w literaturze narracyjnej, która przeżywa niezwykły rozkwit po 1150, a zwłaszcza po 1200 roku: narracyjna *lais,fabliau,* romans w kilka dziesięcioleci odnoszą sukces[6]. W tym samym czasie sukces odnosi również czyściec. Co więcej, oba te zjawiska wiążą się ze sobą. Czyściec wprowadza intrygę do indywidualnej historii zbawienia. A przede wszystkim intryga ta rozwija się po śmierci.

Po śmierci zmarli muszą dostąpić czasu we właściwym tego słowa znaczeniu eschatologicznego; ich udziałem staje się albo natychmiast wieczność w piekle czy w raju, albo też oczekiwanie przez cały okres, oddzielający śmierć indywidualną od Sądu Ostatecznego, w miejscu neutralnym, ale szarym

1 dosyć mrocznym, podobnym do żydowskiego Szeolu, bądź też w zbiornikach takich, jak łono Abrahama. Ale teoria zbiorników, którą chrześcijaństwo faworyzowało aż do XII wieku, przeobraża się i staje już

tylko szkolnym określeniem. Otchłań Ojców, Patriarchów, została ostatecznie zamknięta, łono Abrahama opustoszało, Henoch i Eliasz przebywają sami w ziemskim raju. Pozostaje tylko Otchłań Dzieciątek i czyściec.

Pomimo śladów rezerwy, pochodzących zwłaszcza od Augustyna, czyściec w XIII wieku dobrze się już zadomowił w swych granicach czasowych. Wchodzi się do niego dopiero po śmierci. Oczyszczenie nie zaczyna się na ziemi. Bez wątpienia rozwój wierzeń i praktyk pokutnych sprzyjał narodzinom czyśćca. Ale „pokutna" koncepcja czyśćca taka, jak u Wilhelma zOwernii, straci później swoją intensywność. Tomasz z Akwinu podaje teoretyczną odpowiedź, podkreślając, że pokutę można czynić tylko za życia, a karę cierpi się po śmierci. Wchodzenie do czyśćca zaczyna się więc dopiero po śmierci. Czyściec — podobnie jak nie rozpoczyna się już w czasie ziemskim — nie przekracza również granic czasu czysto eschatologicznego, a więc nie działa po zmartwychwstaniu. W istocie „ogień" nie będzie oczyszczać *podczas* Sądu Ostatecznego, ale *przed* nim.

Najważniejsze, że dla indywidualnych zmarłych czas czyśćca niekoniecznie pokrywać się będzie z całym okresem rozciągającym się pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Jest nawet bardziej prawdopodobne, że dusza w czyśćcu — szybciej lub wolniej, wcześniej lub później — zostanie zeń wyzwolona jeszcze przed Sądem, w zależności od wielkości i jakości grzechów, z których winna się była oczyścić, oraz intensywności wstawiennictw ofiarowanych jej przez żywych. Oto więc wkracza w zaświaty czas zmienny, który można mierzyć i którym da się manipulować. Stąd precyzja, z jaką opowiadający o zjawach dusz czyśćcowych i same te dusze w swych przemowach do żywych wskazują na czas, jaki upłynął od ich śmierci, czas przebyty już w czyśćcu. Stąd też niekiedy biorą się ich przypuszczenia co do długości trwania kary, jaką muszą jeszcze wycierpieć przed oczyszczeniem[7], a zwłaszcza co do momentu opuszczenia czyśćca i wstąpienia w progi raju niebiańskiego, co pozwala na mierzenie czasu spędzonego w czyśćcu.

Tu właśnie rachuby, rachunkowość wślizgują się pomiędzy ilość grzechów popełnionych na ziemi, ilość wstawiennictw uczynionych w celu odkupienia tych grzechów oraz okres czasu spędzony w czyśćcu. Aleksander zHales w swych rozważaniach nad proporcjonalnością podał swego rodzaju teoretyczne uzasadnienie tych rachunków, któremu Tomasz z Akwinu pragnął się przeciwstawić. Rozwój systemu odpustów otworzy im'

jednak szeroko wrota. W każdym razie w ten sposób powiązane zostają czas ziemski i czas zaświatów, czas grzechu i czas oczyszczenia.

System czyśćca ma jeszcze dwie zasadnicze konsekwencje.

Pierwsza to nadanie nowego znaczenia okresowi poprzedzającemu śmierć. Oczywiście grzesznicy zawsze byli ostrzegani przed groźbą nagłej śmierci i zachęcani, by zawczasu starali się uniknąć piekła. Żeby jednak zapobiec potępieniu, trzeba było się do tego zabrać wcześnie i poważnie, nie prowadzić zbyt skandalicznego życia, nie popełniać zbyt wielkich grzechów, a jeśli już się tak stało, to możliwie jak najszybciej dokonywać przykładnej pokuty, najlepiej dalekiej pielgrzymki. Dla tych, których dosyć łatwo mógł wchłonąć stan zakonny — świeckich klerków, szlachty, możnych — dobrą gwarancję stanowiło przywdzianie habitu, gdy nadchodziła starość i zgrzybiałość. Odtąd system czyśćca pozwala na określenie w praktyce zachowań bardziej zniuan- sowanych, ale równie decydujących, jeśli tylko chodzi o jego uniknięcie. Najlepszym po temu środkiem, skoro nie wiodło się świątobliwego żywota, pozostaje pokuta — coraz częściej poprzedzana spowiedzią — ale *in extremis* istnieje jeszcze nadzieja, że będzie można uniknąć piekła i pójść tylko do czyśćca, jeśli się przynajmniej zdołało okazać skruchę. *Końcowa skrucha* coraz bardziej staje się ostatnią możliwością, aby skorzystać z dobrodziejstwa czyśćca. Ostatnie chwile nabierają więc dodatkowej intensywności, skoro bowiem dla większości umierających od dawna jest już za późno na bezpośrednie udanie się do nieba, jest jeszcze czas na zbawienie się za pośrednictwem

czyśćca. W przeciwieństwie do tego, co powiedział Philippe Aries w książce *Człowiek i śmierć*, wydaje mi się, że to właśnie od XIII wieku „teraz [dla Philippe'a Ariesa chodzi tu o XIV—XV wiek] los nieśmiertelnej duszy rozstrzyga się jednak od razu w chwili śmierci fizycznej", a czyściec jest jedną z zasadniczych przyczyn tej dramatyzacji momentu śmierci.[8]

I Philippe Aries ciągnie dalej: „Coraz mniej będzie miejsca dla duchów powracających i ich interwencji." Taka jest też i moja konstatacja, ale dotyczy to okresu począwszy już od XIII wieku, z wyjątkiem niewielkiej liczby dusz przebywających w czyśćcu i mniejszej jeszcze liczby wybrańców lub potępionych, którzy „za specjalnym przyzwoleniem" Boga na krótko pojawiają się żywym, by ich pouczyć, nie oddając się już jednak błądzeniu. Jeśli porównać *Złotą legendę* dominikanina Jacopo da Varazze (Jakuba z Voragine), napisaną około 1260 roku, z tym, co mieszkańcy Montaillou zeznają przed inkwizytorami pół wieku później, uderza nas

wędrowanie dusz wokół tych heretyckich wiosek opierających się czyśćcowi i zupełny brak zjaw w księdze kaznodziei dbałego o rozpowszechnianie wiary w czyściec.[9]

Jednakże renesans doczeka się powrotu zjaw, choć bowiem czyściec nadal wtedy odgrywa rolę więzi pomiędzy żywymi i umarłymi, wzbogacając nawet tę funkcję nowymi formami dewocji, to nie wydaje się już należycie funkcjonować jako miejsce przetrzymywania karanych dusz. Historycy XVI wieku ukazali, jak ponownie błądzą i tańcują na ziemskich cmentarzach zjawy, które umknęły z czyśćca.[10]

Nie sądzę, aby Philippe Aries miał rację, dodając: „Natomiast długo krzewiąca się tylko wśród uczonych, teologów i poetów wiara w czyściec, miejsce oczekiwania, stanie się naprawdę powszechną, ale nie przed połową XVII wieku.” Zastanawiano się nawet, czy w pewnych regionach, na przykład w okolicach Tuluzy, popularność czyśćca nie zakończyła się w XVIII wieku.[11]

System czyśćca ma jeszcze drugą konsekwencję: implikuje względnie precyzyjne określenie więzi pomiędzy żywymi i umarłymi, skutecznych w przypadku wstawiennictw.

Komu pojawiają się dusze z czyśćca, aby wzywać pomocy? Przede wszystkim swojej własnej rodzinie, protoplastom lub potomnym. Następnie współmałżonkowi, a w XIII wieku szczególnie ważną rolę odgrywają wdowy zmarłych przebywających w czyśćcu. Z kolei swym przybranym rodzinom, a przede wszystkim zakonom klasztornym, do których należą, jeśli są mnichami, lub z którymi są związani jako laicy. Wreszcie zmarły pojawiać się może przełożonemu. Jest to oczywiste w przypadku mnicha błagającego przeora lub opata, ale spotyka się także wasala, domownika, służącego zwracających się do swego seniora czy gospodarza, jak gdyby obowiązek opieki seniora ustanowiony przez umowę feudalno-wasalną trwał nadal po śmierci, w tym zarazem odmiennym i dodatkowym czasie, jakim jest czas czyśćca. Pomiędzy XIII i XVI wiekiem współzależność czyśćcowa wciągana będzie stopniowo w nowe formy wspólnoty bractw. Nie dajmy się jednak zwieść: o ile Philippe Aries zbyt późno datował ten zasadniczy moment, o tyle słusznie stwierdził, że czyściec nadaje granicy śmierci inne znaczenie. Jeśli z jednej strony zdaje się ją czynić łatwiej przekra- czalną, rozciągając na część zaświatów możliwość odpuszczenia grzechów, to z drugiej stawia kres przekraczaniu — jak tkaniny czasowej pozbawionej szwów — przejścia od życia do wieczności, chwalebnej lub

potępionej. Używając określenia Gabriela Le Bras, dla rosnącej liczby zmarłych rozpoczyna się w zaświatach „staż” pomiędzy życiem ziemskim a nagrodą w niebiosach.

Czasowy schemat czyśćca, który przejawia się za pośrednictwem pojawień i wyłania z relacji między żywymi i zmarłymi, wygląda następująco: wkrótce po śmierci (po kilku dniach lub miesiącach, rzadko później) zmarły z czyśćca pojawia się żywemu, z którym był blisko związany na ziemi, bardziej lub mniej obszernie informuje go o swej sytuacji, o zaświatach w ogóle, a o czyśćcu w szczególności i prosi, aby on sam lub inny krewny, osoba bliska albo też wspólnota dokonały na jego rzecz wstawiennictw (postów, modlitw, jałmużn, a zwłaszcza mszy). Obiecuje powiadomić go następnym razem o skuteczności (lub nieskuteczności) tychże wstawiennictw. To ponowne pojawienie się może nastąpić raz lub dwukrotnie. Podczas pierwszego zmarły wyjawia na ogół żywemu, jaka część kary została już odkupiona. Najczęściej jest to zwykła porcja — połowa lub jedna trzecia — zmaterializowana w postaci zewnętrznego wyglądu zjawy, której „ciało” (lub „ubiór”) jest na poły czarne (część pozostająca jeszcze do odkupienia) lub w jednej trzeciej białe i w dwóch trzecich czarne, itp.

Można się zdziwić (i ludzie XIII wieku, którym czyściec nie zdołał jeszcze spowszednieć, okazują to zdumienie), że pobyt w nim wydaje się najczęściej bardzo krótki, rzędu kilku dni lub kilku miesięcy, choć w jednym z pierwszych najbardziej interesujących przypadków — przypadku lichwiarza z Lie- ge — oczyszczenie trwa czternaście lat, w dwóch okresach liczących po siedem lat.[12] To właśnie ze względu na srogość (*acerbitas*) doznawanych kar czas w czyśćcu tak bardzo się dłuży. Przekonamy się, że niektórym jeden dzień wydaje się tak długi, jak cały rok. Ta intensywność czasu czyśćcowego zasługuje na uwagę z kilku względów. Przede wszystkim jest to jakieś, choć dosyć prymitywne, rozwiązanie problemu proporcjonalności między czasem ziemskim a czasem czyśćcowych zaświatów, które musi powiązać ze sobą czasy niejednorodne, a nawet całkiem odmienne. Jest to także odwołanie się do pojęć psychologicznych (subiektywny sens trwania), całkowicie zgodne z rosnącą „psychologizacją”, jaka charakteryzuje literaturę tejże epoki. Wreszcie — a nie jest to rzecz najmniej zdumiewająca ani najmniej ważna — czas czyśćca odwraca się symetrycznie w stosunku do czasu tradycyjnych zaświatów folkloru, który tak jest określony w kontratypie

470 klasyfikacji bajek ludowych Aarnego-Thompsona[13]: „Lata przeżyte jak dni: lata spędzone na tamtym świecie wydają się dniami z powodu zapomnienia”, a co więcej

dlatego, że życie jest tam przyjemne. Przejście z przyjemnych zaświatów celtyckich do bardzo srogich zaświatów czyśćca pociągnęło za sobą odwrócenie poczucia czasu. Ewolucja godna uwagi: w tej grze inwersji między kulturą uczoną i kulturą folklorystyczną na ogół to właśnie folklor wyobraża świat na opak. Tutaj myśl uczona, która od folkloru zapożyczyła motyw zaświatów, z których się powraca, na własny rachunek przystępuje do inwersji. Można tu wyraźnie zaobserwować grę wzajemnych zapożyczeń i symetrycznego podejścia kultury uczonej i kultury folklorystycznej. W tym widzę jeden z dowodów na obecność folkloru w genezie czyśćca.[14] Pamiętamy na przykład *Podróż Brana*, na końcu której, kiedy Bran wraz z towarzyszami chce po swej przygodzie na wyspach cudownych (a są to właśnie zaświaty) powrócić tam, skąd wyjechali, jeden z nich, skacząc ze statku na brzeg, rozpada się w proch, „jak gdyby przeżył na ziemi kilkaset lat”. Literatura wizyjna nadal w XIII wieku urzekała swych słuchaczy i czytelników. Odtąd podróże w zaświaty otwarcie i wyraźnie nawiązują do czyśćca.

NOWE PODRÓŻE W ZAŚWIATY

W pierwszych latach tego stulecia niemiecki cysters Konrad, mnich z Clair- vaux, który został następnie opatem Eberbach w górach Taunus, spisuje szereg cudów i anegdot związanych z początkami tego zakonu: *Wielką Egzortę cysterską albo Opowieść o początkach zakonu cysterskiego (Exordium Magnum Cisterciense Swe Narratio de Initio Cisterciensies Ordinis).* Znajdujemy w niej kilka historii o zjawach. Czyściec pojawia się tam rzadko, gdyż dzieło to odnosi się do czasów (XII wiek), w których aż do około 1180 roku jeszcze nie istniał. W historii zaczerpniętej z *Livre des miracles* (Księgi cudów) napisanej w 1178 roku przez Herberta zClairvaux niejaki Baudouin de Guise, kasztelan z okolic Reims, zapamiętały gwałtownik i grabieżca, który jednak darzył czcią Piotra, opata Igny, przed śmiercią wyraża wprawdzie skruchę, ale nie ma już czasu, by dopełnić pokuty. W noc po swym zgonie pojawia się pewnemu mnichowi, wzywając pomocy świętego Benedykta, podczas gdy Piotrowi z Igny zjawia się z kolei anioł, proszący o wstawiennictwo wspólnoty cysterskiej za zmarłym. Po pewnym czasie dwa anioły przyprowadzają zmarłego w czarnym odzieniu, dobrze jednak wyglądającym i z dobrego materiału (*isambrun*), w

obecności opata Piotra, przed ołtarz w kościele opactwa Igny. Opat pojmuje, że czarny ubiór jest oznaką pokuty, ale owo pojawienie się przed ołtarzem pozwala sądzić, iż zmarły będzie zbawiony. Ponieważ zjawa więcej się już potem nie pojawiła, nabrano pewności, że znalazła się w miejscach czyśćcowych (*in locis purgatońis*), co stanowi obietnicę przyszłego zbawienia.

Jak widzimy, system nie jest tu zupełnie kompletny, ponieważ zmarły nie przychodzi, by poinformować żywych o swym przejściu z czyśćca do raju.[15]

W innej historii pewnemu świątobliwemu mnichowi z Clairvaux pojawia się podczas wizji święty Augustyn i prowadzi go poprzez niezliczone miejsca kar aż do samego progu studni Gehenny.[16]

W jednej z opowieści Konrad pragnie ukazać, jak groźna i przerażająca jest próba ognia czyśćcowego (*examen ignis purgatorii*): opowiada więc historię pewnego mnicha, któremu przed śmiercią dane było odbyć w duchu podróż do miejsc piekielnych *(ad loca infemalia*) — ta krótka wizja bliska jest bardzo *Czyśćcowi świętego Patryka* (i *Apokalipsie Pawła)* — a następnie do miejsca odświeżenia *(ad quemdam refrigerii locum).* Konrad wyjaśnia, że zmarli przyjmowani są tam po szybszym lub wolniejszym oczyszczeniu się z przewin, w zależności od ilości i jakości ich grzechów. Przytacza też kazanie świętego Bernarda wygłoszone z okazji śmierci Humberta przeora Clairvaux, w którym święty twierdzi, że grzechy popełnione na ziemi trzeba stokrotnie spłacić co do grosza w miejscach czyśćcowych *(in purgatońis locis*).[17]

Te opowieści z *Magnum Exordium Cisterciense* — reminiscencje czasów, gdy czyściec dopiero miał się narodzić, ale jeszcze nie istniał — mają posmak archaiczny. Z kolei w wizjach relacjonowanych nieco później przez dwóch benedyktynów angielskich, spadkobierców wielkiej tradycji celtyckiej i anglosaskiej zapoczątkowanej przez Będę, czyściec jest już w pełni obecny. Pierwszy z owych benedyktynów, Roger zWendover, zmarły w 1236 roku mnich z wielkiego opactwa Saint Albans, opowiada w swych *Flores historiarium* (Kwiatkach opowieści) pod datą 1206 roku o podróży Thurchilla w zaświaty.[18]

Owemu chłopu z wioski Tidstude w biskupstwie londyńskim pracującemu na swym polu, pojawia się naraz mężczyzna, który mówi, iż jest świętym Julianem Szpitalnikiem, i powiadamia go, że następnej nocy przyjdzie po niego, zaprowadzi go do jego patrona, świętego Jakuba, którego Thurchill głęboko czci, oraz za przyzwoleniem Bożym ukaże mu

skryte przed ludźmi tajemnice. I rzeczywiście po zapadnięciu nocy ów ktoś przychodzi do niego, budzi go ze snu i sprawia, że jego dusza wychodzi z ciała, które bezwładnie spoczywa na posłaniu, choć mimo to pozostaje przy życiu. Jego przewodnik wprowadza go do wielkiej, wspaniałej bazyliki. Ma ona wszakże tylko jedną, niezbyt wysoką ścianę od północy. Święty Julian i święty Domnius, strażnicy bazyliki, oprowadzają po niej Thurchilla. Są tam miejsca, które Bóg wyznacza zmarłym, potępionym lub tym, którzy dostąpią zbawienia po odcierpieniu kar czyśćcowych *(per purgatorii poenas).* Przy ścianie Thurchill widzi dusze pokryte czarnymi i białymi plamami. Najbielsi znajdują się najbliżej ściany, a najczarniejsi są od niej najbardziej oddaleni. Obok ściany zieje otwór studni piekielnej i Thurchill czuje unoszący się z niej odór. Smród ten, jak mówi Julian, ma go przestrzec, gdyż Thurchill zalega ze spłatą dziesięciny. Potem święty ukazuje mu po wschodniej stronie bazyliki wielki ogień czyśćcowy, którego muszą doświadczyć dusze, zanim zostaną oczyszczone w innym, lodowatym czyśćcu, bardzo zimnym stawie. Pilnuje tego święty Mikołaj (którego już spotkaliśmy jako świętego ściśle związanego z czyśćcem). Wreszcie dusze szybciej lub wolniej przechodzą po moście z zaostrzonych pali i gwoździ na górę raju (most radości, *mons gaudii).* Po powrocie na środek bazyliki Julian i Domnius ukazują Thurchillowi selekcję i ważenie dusz. Święty Michał archanioł, święty Piotr i święty Paweł wypełniają tam wolę Boga. Święty Michał sprawia, że dusze całkowicie białe przechodzą przez płomienie ognia czyśćcowego oraz inne miejsca kary bez żadnego szwanku i wiedzie je na most raju. Te zaś, które są pokryte czarno-białymi plamami, święty Piotr wprowadza w ogień czyśćcowy, aby oczyściły je tam płomienie. Dusze zupełnie czarne muszą z kolei stanąć na wadze pomiędzy świętym Pawłem i diabłem. Jeśli waga przechyla się na stronę świętego, wiedzie on duszę w ogień czyśćcowy, aby się w nim oczyściła, jeśli zaś przechyla się na stronę diabła, ten porywa ją do piekła. Thurchill w towarzystwie świętego Domniusa zwiedza potem dokładnie piekło rządzone przez Szatana, z wyjątkiem piekła dolnego. Gdy zbliża się do przedsionka wiodącego ku górze radości, spostrzega, że święty Michał szybciej lub wolniej przesuwa oczekujące dusze, proporcjonalnie do liczby mszy, które ich przyjaciele i Kościół powszechny odprawiają w intencji ich wyzwolenia. Potem szybko przemierza liczne domy na rajskim moście prowadzony przez świętego Michała i kończy swą peregrynację obejściem ziemskiego raju. Znów ukazuje się mu święty Julian, nakazując, aby

opowiedział ludziom to, co dane mu było zobaczyć. Odtąd, począwszy od Wszystkich Świętych, Thurchill opowiadać będzie swą wizję. Chociaż czyni to z pewnością w języku miejscowym, jest rzeczą wprost zadziwiającą, jak niezwykłą elokwencję przejawia wówczas ów prosty wieśniak, który wcześniej z trudem jedynie potrafił się wysłowić.[19]

Ta pełna archaizmów opowieść usiłuje połączyć w ramach jednego schematu raj, piekło i czyściec, czyli całość zaświatów, ale ów trójdzielny system geograficzny nie jest tu doskonały. Piekło wciąż dzieli się na część górną i dolną, w raju są liczne domostwa, a jego góra przypomina wieżę Babel. Czyściec składa się zaś aż z trzech niezbyt harmonijnie powiązanych elementów — ognia, stawu z lodowatą wodą i mostu.

CZYŚCIEC GŁOSZONY Z AMBONY: *EXEMPLA*

Adresatem powyższych opowieści było jedynie ograniczone liczebnie audytorium klasztorne: należało więc pomyśleć o całej rzeszy ludzi świeckich.

Do spopularyzowania czyśćca walnie przyczyniły się kazania, a w ich ramach opowiastki, którymi kaznodzieje poczynają zapełniać homilie i które przekazują naukę za pośrednictwem atrakcyjnej anegdoty. To odwołanie się do krótkiej formy narracyjnej jest jednym z głównych środków, dzięki którym Kościół przystosowuje do panującej mody swój apostolat, nie sprzeniewierzając się jednocześnie długiej tradycji. W tym przypadku budujące historyjki, owe *exempla,* nawiązują — pomimo znacznych różnic — do opowieści Grzegorza Wielkiego w jego *Dialogach.* A opowieści te, jak wiemy, były zasadniczą wytyczną na drodze kształtowania się czyśćca. W XIII wieku dochodzi do rozstrzygającego spotkania czyśćca z *exemplum,* co jest wspaniałą kulminacją scenariusza zarysowanego sześć i pół wieku wcześniej przez Grzegorza Wielkiego.[20]

Kazanie zawsze zajmowało ważne miejsce w apostolacie Kościoła, ale XIII wiek jest stuleciem jego odrodzenia się w łonie nowej, bardziej bezpośredniej, bardziej realistycznej mowy, której głównymi promotorami staną się wkrótce bracia z zakonów żebraczych.[21] Kazanie, jak też wkomponowane weń *exem- plum,* w XIII wieku staje się potężnym środkiem komunikacji masowej, gdyż przesłanie otrzymują wszyscy wierni, nawet jeśli czasami kilku z nich czmychnie z kościoła do tawerny. Kazanie obficie przetykane różnymi *exempla* jest już nie tylko częścią nabożeństwa; poczyna ono żyć własnym życiem, czy to w kościołach, czy też na placach, jako prefiguracja daleko późniejszych odczytów i wieców. Modni

kaznodzieje — obok kuglarzy, których publicznością są przede wszystkim sfery wyższe — stają się prawdziwymi idolami mas chrześcijańskich. Ukazują im oni czyściec i nauczają, czym on jest.

PREKURSOR: JAKUB ZYITRY

Jakub z Vitry jest jednym z pierwszych autorów często później używanych wzorów kazań obfitujących w *exempla*. Studia odbył na Uniwersytecie Paryskim w pierwszych latach XIII wieku, potem był proboszczem Oignies w północnej Francji, wreszcie wszedł w kontakt ze środowiskiem beginek — owych kobiet odizolowanych w środku miast i wiodących egzystencję na poły laicką, a na poły mniszą. Ten kaznodzieja, słynny w znacznej części świata chrześcijańskiego, zwłaszcza we Francji, biskup Akry w Palestynie, a w końcu kardynał biskup Tusculum (umarł w 1240 roku), to doprawdy wielka postać.[22] Czyściec nie zajmuje w jego zbiorach kazań zbyt wiele miejsca, ale widzimy tam dobrze już ugruntowany, nowy system zaświatów zawierający kilka interesujących szczegółów. *Exempla* Jakuba należy traktować łącznie z teoretycznymi partiami kazań, gdzie znalazły wyraz jego koncepcje.

Szczególne znaczenie mają dwa fragmenty. Z pierwszym stykamy się we wzorze kazania *Do małżonków (Ad conjugatos*): „Skrucha zamienia karę piekła

w karę czyśćca, spowiedź — w karę czasową, odpowiednie zadośćuczynienie — w nicość. W skrusze grzech umiera, w spowiedzi wynoszony jest z domu, w zadośćuczynieniu jest grzebany.”[23] Ta znamienna wypowiedź wiąże czyściec ze skruchą i procesem pokuty oraz kładzie wyraźny nacisk na to, że czyściec pozwala uniknąć piekła.

We wzorze kazania na niedzielę Jakub z Vitry powołuje się na ideę odpoczynku niedzielnego w czyśćcu: „Zbożną jest rzeczą wierzyć w to, co wielu świętych potwierdza, że w dzień Pański dusze zmarłych odpoczywają albo też doświadczają mniej srogich kar w czyśćcu aż do poniedziałku, gdyż Kościół zwykł wspomagać ich w swoim miłosierdziu, odprawiając mszę za zmarłych. Słusznie więc pozbawieni są korzyści niedzielnego odpoczynku w czyśćcu ci, co na ziemi należycie dnia Pańskiego nie święcili, nie wstrzymali się wtenczas od ciężkich prac i spraw świeckich lub, co gorsza, oddawali się obżarstwu i pijaństwu oraz innym żądzom cielesnym, zawzięcie tańcując i śpiewając pieśni, co nie lękali się skalać i zhańbić niedzieli kłótniami, dysputami, mowami próżnymi a czczymi, słowami oszczerczymi i zuchwałymi.”[24]

Odpoczynek szabatowy w piekle przeistoczył się więc w czyśćcowy odpoczynek niedzielny, a między sposobem spędzania niedzieli na ziemi i karą doświadczaną tego dnia w zaświatach powstała wyraźna więź. Kościół bardzo dobrze sprzągł czyściec z praktyką ziemską, tworząc tu budujące paralelizmy.

We wzorach kazań Jakuba z Vitry obejmujących całość kondycji ludzkiej *(.sermones vulgares* lub *ad status)* zauważyłem tylko dwa *exempla*, w których czyściec odgrywa zasadniczą rolę.

Pierwszy, zapożyczony być może od cystersa Helinanda z Froimont, a wywodzący się z legend związanych z osobą Karola Wielkiego, skierowany jest do „tych, którzy opłakują śmierć krewnych lub przyjaciół". Nawiązuje on więc do nowych form współbytowania żywych i zmarłych. Pewien rycerz wyruszający wraz z Karolem Wielkim na wyprawę do Hiszpanii przeciw Saracenom żąda w testamencie, by — w razie jego śmierci — jeden z krewnych sprzedał jego konia, a uzyskane pieniądze rozdał biednym. Nieuczciwy krewny zachowuje wierzchowca dla siebie. Po ośmiu dniach zmarły pojawia mu się, czyni wyrzuty, iż opóźnia jego wyzwolenie z czyśćca i obwieszcza, że nazajutrz odpokutuje on swą przewinę haniebną śmiercią. Następnego dnia czarne kruki unoszą nieszczęśnika w przestworza i spuszczają na skałę, o którą roztrzaskuje się i umiera.[25] Dosyć subtelnie potraktowano tutaj rolę żywych względem zmarłych w czyśćcu i ukazano różnicę między grzechem powszednim a śmiertelnym. Celem było nakłonienie wykonawców testamentów do respektowania ich treści, zwłaszcza zaś zapisów reparacyjnych. Gra pomiędzy czyśćcem a piekłem wzbogaca paletę gróźb.

Drugie *exemplum* wspomina tylko o czyśćcu, niemniej jest ono istotne, a wiąże się z kazaniem przed wyprawą krzyżową. Żona nie pozwala mężowi

wysłuchać takiego właśnie kazania, wygłaszanego przez samego Jakuba z Vitry. Małżonkowi udaje się jednak usłyszeć je przez okno. Gdy zaś kaznodzieja oznajmia, że uczestnictwo w krucjacie to pokuta, która pozwala uniknąć kar czyśćcowych i Gehenny oraz wejść w progi królestwa niebios, rycerz wymyka się spod nadzoru żony, skacze przez okno i jako pierwszy bierze krzyż.[26] Trzy elementy: wyprawa krzyżowa, odpust i czyściec, to analogia do trójdzielnego systemu zaświatów. Mamy tu znowu pewien model, w którym czyściec odgrywa coraz ważniejszą rolę pośrednika.

DWAJ WIELCY POPULARYZATORZY CZYŚĆCA

Wielkich popularyzatorów czyśćca za pośrednictwem kazania i *exempla* szukać należy właśnie u zakonników, i to pozostających w jeszcze bliższym kontakcie ze środowiskami miejskimi. Oto dwaj wyjątkowo znamienici ich przedstawiciele. Są zupełnie inni niż Jakub z Vitry, a kontrast między nimi samymi jest równie wielki. Są to dwaj zakonnicy, z których pierwszy był cystersem, a drugi dominikaninem. Obaj żyli w pierwszej połowie XIII wieku, ale jeden zmarł w 1240 roku, a drugi dwadzieścia lat później w 1261 roku; jeden był Niemcem i jego geograficzny oraz kulturowy punkt odniesienia stanowiła Kolonia, drugi zaś Francuzem, którego doświadczenie życiowe obejmowało zarówno wykształcenie uniwersyteckie w Paryżu, jak i działalność inkwizytorską związaną z klasztorem dominikanów w Lyonie. Jednakże dzieła obydwu pośrednio lub bezpośrednio miały służyć kaznodziejom i obaj do tego stopnia wzbogacili swe traktaty *oexempla,* że ich dzieła mogły (niesłusznie) uchodzić za zbiory tych opowiastek. Przede wszystkim zaś obaj przypisują bardzo wielkie znaczenie czyśćcowi zarówno jeśli chodzi o *exem- pla,* jak i konstrukcję teoretyczną, w której te ostatnie zostały osadzone. Wraz z nimi dwoma coraz wyraźniej poczynają się rysować trójdzielne zaświaty — piekło, czyściec i raj — pozostające we względnej równowadze; punktem kulminacyjnym tego systemu stanie się *Boska Komedia.* [22] rzeczom ostatecznym, ku zaświatom. Dwanaście etapów pielgrzymki stanowiących dwanaście ksiąg (*distinctiones) Dialogus miraculorum* to nawrócenie, skrucha, spowiedź, kuszenie, diabły, prostota ducha, Maryja Dziewica, wizje, Eucharystia, cuda, ludzie umierający, zadośćuczynienie zmarłym.[28] Oczywiście w tym ostatnim rozdziale czyściec pojawia się w pełni, zarówno w liczbie, jak i w szczególe *exempla* oraz w strukturze dzida.

Struktura dwunastej i ostatniej dystynkcji jest prosta. Zadośćuczynienie zmarłym jest trojakie. Jedni z nich doznają chwały w niebiesiech (raju niebiańskiego), inni doświadczają wiekuistych kar w piekle albo też czasowych kar w czyśćcu. Na pięćdziesiąt pięć *exempla* dwadzieścia pięć poświęconych jest piekłu, szesnaście czyśćcowi, a czternaście rajowi. Z tego prostego rachunku widać, że choć Cezary jest umysłem liberalnym i miłosiernym, a infernali- zacja czyśćca nie osiągnęła takiej intensywności, do jakiej dojdzie jeszcze w tym stuleciu, to jednak piekło pozostaje miejscem, z którego wyciąga się najwięcej nauki. Straszenie jest tu jeśli nie pierwszym, to przynajmniej zasadniczym celem.[29] Jednakże uplasowany

między piekłem i rajem czyśćciec zdobył sobie praktycznie równą im rangę.

Czyściec jednak nie czekał na ostatnią dystynkcję *Dialogus miraculorum*, aby się pojawić. Andree Duby wyróżniła osiem *„exempla* czyśćca" w jedenastu pierwszych księgach *Dialogu*, w tym kilka ważnych dla doktryny czyśćca w ujęciu Cezarego.[30] W istocie, jeśli czyściec staje się odtąd przedmiotem ostatniego rozdziału summ chrześcijańskich, traktującego o „rzeczach ostatecznych" — *novissima* — spotykamy go także na horyzoncie każdego etapu życia duchowego.

Zanim przejdę do zespołu czyśćcowych *exempla* z ostatniej dystynkcji, przedstawię cztery ważne *exempla* zaczerpnięte z pierwszych ksiąg.

W pierwszym rozdziale poświęconym nawróceniu Cezary z Heisterbach opowiada historię pewnego mało zdolnego studenta, który, aby odnieść sukces na studiach, ulega podszeptom diabła i ucieka się do magii. Trzymając w ręce talizman dany mu przez Szatana, odnosi wspaniałe sukcesy na egzaminach. Powala go jednak choroba iw ostatniej chwili życia spowiada się księdzu, który odrzuca talizman daleko od niego. Student umiera i jego dusza trafia do straszliwej doliny, gdzie duchy z rękami o długich i ostrych pazurach grają nią niczym piłką, okrutnie ją przy tym raniąc. Bóg lituje się nad nim i nakazuje diabłom, by przestały męczyć jego duszę. Wchodzi ona na powrót w ciało studenta, który powraca do życia. Przerażony tym, co zobaczył i czego doświadczył, nawraca się i wstępuje do zakonu cystersów. Zostanie później opatem klasztoru w Morimond. Wtedy wywiązuje się dialog między nowicjuszem i mnichem, to znaczy Cezarym. Nowicjusz pyta, czy miejscem mąk studenta było piekło, czy też czyściec. Cezary odpowiada, że gdyby dolina kar należała do piekła, oznaczałoby to, że jego spowiedzi nie towarzyszyła skrucha. Student zgodził się wprawdzie zachować magiczny kamień, lecz

odmówił złożenia hołdu diabłu. Jednakże Cezaremu nie pozwala wyraźnie mówić o czyśćcu w odniesieniu do opata Morimond fakt, że w jego wizji nie widzimy aniołów, tylko diabły. A mistrz Cezarego w szkołach kolońskich, Radulf, nauczał, iż diabły nie śmią tknąć duszy wybranej i że to dobrzy aniołowie prowadzą ją do miejsc czyśćcowych, „jeśli godna jest czyśćca" — wyrażenie, które wskazuje, że czyściec stanowi obietnicę raju, nadzieję przyznaną miłosiernie przez sprawiedliwość Bożą.[31]

W rozdziale drugim (o skrusze) Cezary opowiada historię pewnego młodego mnicha, który opuścił swój klasztor, stał się rabusiem i odniósł

śmiertelną ranę podczas oblężenia pewnego zamku. Przed śmiercią spowiada się. Jego grzechy wydają się spowiednikowi tak ogromne, iż ten nie wie, jaką pokutę mógłby tu wyznaczyć. Umierający sugeruje mu dwa tysiące lat w czyśćcu, po których, jak ma nadzieję, Bóg się nad nim zlituje. Przed zgonem prosi księdza, by zaniósł do pewnego biskupa list z prośbą o modły za niego. Potem umiera i trafia do czyśćca. Biskup, który mimo wszystko darzył życzliwością mnicha-odstępcę, modli się za niego i zarządza, by to samo przez cały rok czynił kler z jego diecezji. Po roku zmarły pojawia mu się „blady, wynędzniały, wychudły i przyodziany na czarno". Dziękuje jednak biskupowi, gdyż ów pełny rok wstawiennictw odjął mu tysiąc lat czyśćca, i mówi, iż jeszcze jeden rok takiej pomocy wyzwoliłby go całkowicie. Biskup i jego kler ponawiają wysiłki. Po drugim roku zmarły znów pojawia się biskupowi „w białym habicie (to znaczy w stroju cysterskim) i o wyglądzie pogodnym". Obwieszcza, że udaje się do raju, i wyraża wdzięczność, gdyż owe dwa lata policzono mu za dwa tysiące. Nowicjusz szczerze podziwia moc skruchy zmarłego, jak też moc modlitw, które go wyzwoliły. Cezary podkreśla, że skrucha jest skuteczniejsza niż wstawiennictwa, które mogą zmniejszyć karę, ale nie powiększą chwały.[32]

Historia Chrystiana, młodego cystersa z Heisterbach, którą odnajdujemy w ostatniej księdze *Dialogus miraculorum*, także zawiera wiele nauk tyczących rachunkowości czyśćca takiej, jak ją pojmował Cezary. Chodzi tu o mnicha bardzo pobożnego, otoczonego jeszcze za życia miłą wonią podobną do woni świętości, ale słabego duchem; widywał on, co prawda, w wizjach Maryję Dziewicę, aniołów, a nawet samego Jezusa, lecz nękały go próby pokus, jak utrata daru łez po ucałowaniu przezeń krucyfiksu. Jego ostatnia próba to ciężka choroba. Pojawia się mu święta Agata i namawia do pobożnego znoszenia cierpień, gdyż sześćdziesiąt takich dni zostanie mu policzone za sześćdziesiąt lat. Sześćdziesiąt dni po tej wizji, w dzień świętej Agaty, mnich umiera. Słowa świętej Agaty, jak mówi Cezary, można interpretować na dwa sposoby: albo te sześćdziesiąt dni choroby oczyściło go z grzechów na równi z sześćdziesięcioma laty czyśćca, albo też sposób, w jaki zniósł cierpienia podczas sześćdziesięciu dni, dał mu zasługę równą sześćdziesięciu latom.[33] Cezary interpretuje działanie zasług ziemskich w sposób aktywny, waloryzujący, a nie po prostu negatywny. Tak jak w poprzednim przypadku, Cezary uprzywilejowuje aktywną wolę człowieka w odniesieniu do cnót biernych.

To właśnie moc Maryi Dziewicy pragnie ukazać historia mnicha Chrystiana z Hemmenrode. Ów Chrystian, również dość naiwny, jeszcze jako student, a potem ksiądz opierał się różnym pokusom i nawiedzany był w wizjach przez świętą Marię Magdalenę, a zwłaszcza przez Maryję. Gdy został mnichem w Hemmenrode i pewnego dnia rozmyślał o karach czyśćcowych, doznał wizji: Maryja otoczona zastępem dziewic i w towarzystwie nieżyjącego już wówczas cesarza Fryderyka Barbarossy przewodzi jego pogrzebowi. Zabiera z sobą do niebios duszę zmarłego, o którą na próżno upomina się ziejąca w jej kierunku ogniem zgraja diabelska. Aniołowie jednak wiodą duszę ku wielkiemu ogniowi ze słowami, że po śmierci powróci tam i musiała będzie przez ów ogień przejść. Gdy Chrystian odzyskuje świadomość, nadal pędzi w klasztorze swój świątobliwy żywot pełen wizji i pokory. Przyczyną owej pokory jest fakt, że nie tylko utracił w młodości niewinność, lecz w dodatku spłodził dwóch nieślubnych synów, którzy zresztą obaj wstąpili do zakonu cystersów. Bardzo więc potrzebuje pomocy Maryi Dziewicy. I rzeczywiście zjawia mu się ona, chociaż dopiero w chwili jego zgonu, wraz z Dzieciątkiem Jezus; obydwoje przyodziani są w habit cysterski i przyjmują go do raju. Nie sprawdziła się więc wizja ognia czyśćcowego.[34]

Na przykładzie historii obu Chrystianów Cezary chciał wykazać, że najgorsze nie zawsze bywa nieuniknione. Pierwszy Chrystian zdołał bowiem uniknąć piekła i pójść do czyśćca, drugiemu zaś oszczędzono czyśćca i dostąpił raju.

*Exempla* z dwunastej, ostatniej dystynkcji dotyczącej czyśćca wydają się na pierwszy rzut oka formować trzy grupy wedle kryteriów łączących nowe rozważania z tradycyjnymi ideami. O duchu epoki świadczy przede wszystkim łączenie nowych zaświatów z kategoriami grzechów. Zgodna z tradycją jest natomiast troska o wyszczególnienie różnych typów wstawiennictw. Wreszcie daje o sobie znać charakterystyczna dla XIII wieku wola — przejawiana nawet przez umysł tak pełen łagodności jak umysł Cezarego — podkreślania srogości kar czyśćcowych.

Pierwsza grupa (osiem *exempla* od numeru 24 do 31) dotyczy więc skąpstwa (chciwości), lubieżności, magii, nieposłuszeństwa, przewrotnego uporu, lekkomyślności i lenistwa.

LICHWIARZ Z LIEGE: CZYŚCIEC I KAPITALIZM

*Exemplum*, które otwiera całą serię, wydaje mi się szczególnie ważne. Oto historia lichwiarza z Liege.

„MNICH: Nie tak dawno temu umarł pewien lichwiarz z Liege. Biskup nie pozwolił pochować go na cmentarzu. Jego żona udała się do Stolicy

Apostolskiej, aby błagać o pogrzebanie go w ziemi poświęcanej. Papież odmówił. Broniła więc męża: «Uczono mnie, o Panie, że małżonkowie są jednym ciałem i że, wedle Apostoła, mąż niewierny może być zbawiony przez żonę wierną. To, co mój mąż zapomniał uczynić, ja, która jestem częścią jego ciała, zrobię chętnie zamiast niego. Jestem gotowa zostać pustelnicą i odkupić u Boga jego grzechy.» Ustępując prośbom kardynałów, papież zezwolił, by pogrzebano zmarłego na cmentarzu. Jego żona zamieszkała koło jego grobu i zamurowała się tam, dniem i nocą usiłując zyskać miłosierdzie Boże konieczne do zbawienia duszy męża skutkiem jałmużn, postów, modłów i czuwania. Po siedmiu latach mąż pojawił się jej w czarnych szatach i podziękował: «Bóg ci mnie oddaje, gdyż dzięki twoim umartwieniom zostałem wydarty otchłani piekła i wybawiony od najstraszliwszych kar. Jeśli będziesz mi oddawać takie przysługi jeszcze przez lat siedem, dostąpię całkowitego uwolnienia.» I żona uczyniła, jak mówił. Pojawił się jej na nowo po siedmiu latach, ale tym razem ubrany na biało i wielce rozradowany. «Dzięki składam Bogu i tobie, gdyż zostałem oto uwolniony.»

NOWICJUSZ: Jak można mówić, że zostało się wyzwolonym z piekła, miejsca, gdzie nie ma żadnej możliwości odkupienia?

MNICH: Otchłań piekła oznacza tu srogość czyśćca. Podobnie gdy Kościół modli się za zmarłych, mówiąc: «Pan Jezus Chrystus, Król Chwały, uwalnia dusze wszystkich wiernych zmarłych z ręki piekła i z głębi otchłani itd.», nie modli się on za potępionych, ale tylko za tych, których można zbawić. Ręka piekła, głębia otchłani, oznacza tutaj srogość czyśćca. Co do naszego lichwiarza, to nie zaznałby on wyzwolenia od kar, gdyby przed zgonem nie wyraził skruchy.”[35]

Widzimy więc, na co położono nacisk w powyższym tekście. Akcent pada tu na siłę więzi małżeńskiej w czasie, gdy Kościół stara się narzucić matrymonialny model monogamii opartej na równości obu współmałżonków, pozostający w opozycji do męskiego modelu arystokratycznego w pełni skoncentrowanego na ochronie ojcowizny i lekceważącego jednolity, nierozwiązywalny charakter więzi małżeńskiej.[36] W systemie wstawiennictw za dusze czyśćcowe najbardziej się na ogół liczą arystokratyczne struktury pokrewieństwa, w których rola małżonki jest drugorzędna. Natomiast w środowisku miejskim i mieszczańskim więź

małżeńska wysuwa się na pierwszy plan zarówno w zaświatach, jak i na ziemi. System proporcjonalności czasowej ustanowiony pomiędzy czasem wstawiennictw ziemskich i czasem kar czyśćcowych sprawia, że pojawianie się zjawy podporządkowane jest tejże relacji czasowej, czyli dwom okresom siedmiu lat ziemskich, o czym świadczą ubiory zmarłego, na przemian czarne i białe. Mamy tu cały wachlarz wstawiennictw: jałmużny, posty, modlitwy, czuwanie; brak w nim wprawdzie mszy, ale za to uzupełnia go i podsumowuje krańcowa forma świętych obcowania, pokuta zastępcza żywego pod postacią pokutnego eremityzmu w środowisku miejskim: życia w odosobnieniu. Mamy też precyzję, na poziomie słownictwa, dotyczącą relacji między piekłem a czyśćcem. Przyporządkowane piekłu słownictwo biblijne oscyluje ku słownictwu nowego czyśćca, który chciałby wchłonąć w siebie piekło, ale zachowuje — do czasu — jego srogość.

Najbardziej jednak zdumiewa nas co innego. Niespodzianką tego tekstu — a było tak prawdopodobnie również dla słuchaczy i czytelników owego *exemplum* — jest właśnie fakt, że bohater, benificjent owej historii, to lichwiarz. Dzieje się tak właśnie w chwili, gdy Kościół wzmaga ataki przeciw lichwie, ostro potępianej na drugim (1139), trzecim (1179)[37] i czwartym (1215) soborze laterańskim, na drugim soborze lyoóskim (1274), a także na soborze wiedeńskim (1311); w momencie, gdy w łonie chrześcijaństwa rozwija się kampania przeciw lichwie, szczególnie żywa na początku XIII wieku w północnych Włoszech oraz Tuluzie. Chciwość poczyna wówczas wydzierać pysze prymat pośród grzechów śmiertelnych[38], a wierni mają zawsze przed oczami ów ulubiony temat ikonografii romańskiej — lichwiarz, niewątpliwa już zdobycz piekła, wciągany w otchłań Gehenny przez ciężar pełnej sakiewki wiszącej mu u szyi, dostępuje oto zbawienia wskutek hipotetycznej w sumie, wyrażonej w obliczu śmierci skruchy i dzięki oddaniu żony, w dodatku pomimo oporu Kościoła reprezentowanego przez sam szczyt jego hierarchii!

Gdzie indziej[39] udowadniałem, jak — zgodnie z wymową tego *exemplum* — lichwiarz zostanie w ciągu XIII wieku, pod pewnymi warunkami, wyrwany piekłu oraz zbawiony dzięki czyśćcowi (jak też za jego pośrednictwem). Wysunąłem nawet zuchwałe przypuszczenie, że czyściec, umożliwiając zbawienie lichwiarza, przyczynił się do narodzin kapitalizmu. Chciałbym zwłaszcza podkreślić tutaj rolę czyśćca w dziedzinie społeczno-zawodowej. Jedną z jego funkcji było w istocie uchronienie od piekła

kategorii grzeszników, którzy — wskutek samej natury i ciężaru ich win lub tradycyjnej niechęci wobec uprawianej przez nich profesji — nie mieli żadnych szans, by uniknąć tego wcześniej.

Z jednej strony grzechy uważane za najcięższe, zwłaszcza w środowisku klasztornym, jak apostazja lub rozpusta, mogą liczyć na to, że za cenę dłuższego lub krótszego pobytu w czyśćcu zostaną w końcu odpuszczone, podczas gdy do tej pory były przypadkami beznadziejnymi. Mają w istocie szansę, zwłaszcza w Citeaux, na to, by sprzyjała im intensywność kultu maryjnego w pełnym jego rozkwicie — a jakiż orędownik działa bardziej skutecznie niż Maryja Dziewica w przypadkach na pozór beznadziejnych? — i mocna więź zbiorowości zakonnej. Z drugiej znów strony kategorie społeczno-zawodowe lekceważone lub potępiane, jak cyrulicy puszczający krew, ludzie interesu, czyli osobnicy o brudnych rękach, mogą mieć nadzieję, jeśli potrafili na ziemi zyskać należyte przywiązanie bliskich (choćby nawet za pośrednictwem zdobytych w nieprawy sposób bogactw). I nie tylko Maryja

Dziewica, lecz nawet własna małżonka może uczynić cud. Dlatego też legislacja i orzecznictwo antylichwiarskie XIII wieku interesują się uważnie wdowami po lichwiarzach.

CZYŚCIEC TO NADZIEJA

Drugie *exemplum* oparte na chciwości dotyczy pojawienia się pewnej mniszce cysterskiej niedawno zmarłego przeora, wybladłego, z miną żałosną i w wytartym habicie, który oznajmia jej, że wydostanie się wreszcie z czyśćca przy okazji uroczystości maryjnych dzięki wstawiennictwom jednego ze swych mnichów. Mniszka nie posiada się ze zdumienia: przecież wszyscy uważali go za tak świątobliwego! Przeor znalazł się w czyśćcu, gdyż — powodowany zachłannością — powiększył ponad przyzwoitą miarę posiadłości klasztoru. Pomiędzy przeorem, mnichem i mniszką istnieje więc potrójny system relacji międzycysterskich. Kobiety odgrywają istotną rolę w funkcjonowaniu czyśćca, szczególnie w Citeaux, zupełnie zaś wyjątkową u Cezarego z Heisterbach.[40]

Grzech mniszki ze Sionu we Fryzji jest bardzo poważny, została bowiem uwiedziona przez duchownego i zmarła w połogu. Przed śmiercią powierzyła swój los najbliższej rodzinie: ojcu, matce, dwóm zamężnym siostrom i kuzynce. Oni jednak, sądząc, iż nie zdołają jej zbawić, tak bardzo jej przypadek wydaje im się beznadziejny, nie myślą nawet, by się za nią wstawiać. Nawiedza więc opata cysterskiego, zaskoczonego pojawieniem

się zmarłej, gdyż jej nie zna. Zjawa jej prosi go wstydliwie „choćby o parę psalmów i mszy”, nie wahając się wyjawić swojej winy i pełnej tożsamości. Przeor porozumiewa się w końcu z jej ciotką, także cysterską mniszką, która wszystko mu wyjaśnia. O zdarzeniach tych powiadamia się rodziców zakonnicy, jej pozostałych krewnych oraz wszystkich mnichów i mniszki prowincji. Historia nie mówi, jak się ta mobilizacja skończyła, lecz szybkie zbawienie grzesznicy nie ulega wątpliwości. Maryja nie interweniuje bezpośrednio w to zbawienie, ale imię bohaterki — jedyna wskazówka, jaką waha się powierzyć opatowi — brzmi właśnie Maria. Ta krótka historia, opowiadana z dużą dozą subtelności i prawdy psychologicznej, unaocznia zasadniczą funkcję czyśćca na początku XIII wieku. Rodzice nieszczęsnej mniszki najpierw stracili nadzieję, potem zaś ją odnaleźli *(de animae ejus salute desesperantes... spe concepta).* Czyściec to nadzieja.[41]

Inne *exemplum* ukazuje małżonka modlącego się za zmarłą żonę, która pojawiła się swej szwagierce, pustelnicy, aby powiadomić ją o bardzo ciężkich karach, jakie musi znosić w czyśćcu. Ta kobieta, na pozór dobra i uczciwa, oddawała się praktykom magicznym, aby zapewnić sobie miłość małżonka. Nowicjusz, zaniedbując przesądny aspekt tego zachowania, zaskoczony jest srogością Boga względem grzechów, które uważa za błahe grzeszki. Uwaga, zdaje się mówić tekst, nasz punkt widzenia niekoniecznie zgadza się z Bożym.[42] Cezary przesadza. Bóg jest bardzo dokładny, bardzo nawet drobiazgowy. Kiedy mnisi nie przestrzegają wszystkich wskazówek ich zwierzchników i stawiają im zawzięty opór, nawet jeśli chodzi o błahostki, Bóg im nie przepuści.[43]

Po zaniedbaniu mamy więc oto jego przeciwieństwo, upór, karany w czyśćcu. Upór, który jest także formą nieposłuszeństwa. Bakałarz, który został mnichem klasztoru w Pruilly, okazywał rygoryzm, który jego opat na próżno próbował powściągnąć. Mnich ten zmarł i pewnej nocy opat, który podczas laudów znajdował się w stallach kościelnych, ujrzał, jak na chórze pojawiają się trzy osoby podobne do gorejących świec. Rozpoznał je: pośrodku znajdował się bakałarz, a po jego bokach dwaj niedawno zmarli konwersi. Opat spytał zmarłego mnicha: „Jak się miewasz? — Dobrze”, odparł tamten. Opat, który pamiętał jego upór, zdziwił się: „Czy nie cierpisz z powodu twego nieposłuszeństwa?” Zjawa przyznaje: „Tak, nękają mnie liczne i bardzo wielkie męki. Miałem jednak dobre intencje i dlatego Bóg mnie nie potępił.” Opat dziwi się też, że jeden z konwersów, apostata, jaśnieje bardziej od drugiego, któremu nie miano nic do zarzucenia. Mnich

wyjaśnia wtedy, że pierwszy z nich okazał szczerą skruchę, tak wielką, iż przewyższył w żarliwości drugiego, który był jedynie letni. A potem mamy interesujący szczegół: aby zostawić nieodparte świadectwo swego pojawienia się, dowód istnienia czyśćca, do którego można natychmiast powrócić, zmarły mnich wymierza tak potężnego kopniaka chórowi, na którym stają psalmiści, że pęka on w pół. W ten oto sposób rodzi się „relikwia" czyśćca. Takie właśnie „relikwie", z których najstarsze datowane są na koniec XIII wieku, a najmłodsze na połowę XX, zebrano w małym rzymskim Muzeum Czyśćca. Jaką naukę należy wyciągnąć z tego *exemplum* ? Cezary i nowicjusz zgodnie dopatrują się tu potwierdzenia systemu wartości świętego Benedykta, potępiającego zarówno tych, którzy przesadzają z rygoryzmem, jak i tych, którzy traktują regułę zbyt lekko.[44] Jest to pochwała benedyktyńskiego umiaru potwierdzona przez czyściec. Aluzja do zbytniej swobody pozwala na zręczne przejście do omówienia przypadku kościelnego Jana z klasztoru wVillers, człowieka pobożnego, który jednak zbyt lekko sobie ważył i słowa, i czyny *(■verbis et signis*). Skazany na pobyt w czyśćcu pojawia się swemu opatowi, którego przeraża.[45]

Wreszcie w tym obszernym przeglądzie grzechów monastycznych karanych w czyśćcu mamy też karę za lenistwo. Opat Hemmenrode przestrzegał we wszystkim dyscypliny zakonu, unikał jednak wykonywania wraz z innymi prac fizycznych. Przed śmiercią obiecał mnichowi, którego lubił bardziej od pozostałych, że pojawi mu się w trzydzieści dni po swej śmierci i powie, co się z nim dzieje. W przewidzianym czasie pojawia się istotnie, świetliście jasny powyżej pasa, lecz całkiem czarny poniżej niego. Prosi o modlitwy, które mnisi czynią, i pojawia się na nowo, aby obwieścić p swoim wyzwoleniu

z czyśćca.[46] Nowicjusz prosi wtedy, by mu objaśnić hierarchię wstawiennictw. Czy modlitwy są bardziej skuteczne dla zmarłych niż jałmużny? Niektóre *exempla* przyniosą mu wkrótce odpowiedź.

Oto mamy więc przypadek zmarłego, który pojawia się przyjacielowi i wyjaśnia mu, że gradacja ta jest następująca: najpierw modlitwy, wstawiennictwo prawdę mówiąc dosyć mierne, następnie jałmużny, a przede wszystkim msza. Msza to modlitwa Chrystusowa, a jego ciało i jego krew są jałmużną.[47]

Pewien młodzieniec wysokiego rodu został konwersem w Clairvaux i strzegł klasztornych owiec. Pojawia mu się zmarły kuzyn i — aby mógł

wyzwolić się z bardzo wielkich mąk — prosi go o pomoc w postaci trzech mszy. Po ich odprawieniu pojawia się na nowo, by podziękować, i nadmienia, iż nie trzeba się dziwić wielkiej mocy Eucharystii, gdyż krótka absolucja może wystarczyć do uwolnienia od kary niektórych dusz.[48]

Wtedy właśnie pojawia się mnich Chrystian z Heisterbach, o którym mowa była wyżej (s. 304). Umarł on podczas nieobecności swego opata. Kiedy ten powraca po siedmiu dniach, wystarczy, by wyrzekł słowa: „Niech spoczywa w pokoju", a Chrystian z miejsca zostaje wyzwolony z czyśćca.[49]

Orędownictwa — nawet krańcowo skromnego — winien też dokonywać skuteczny pośrednik. Pewna benedyktynka z klasztoru w Rindrop koło Bonn miała szczególne nabożeństwo do świętego Jana Ewangelisty. Po śmierci pojawia się pewnej mniszce, swej rodzonej siostrze, która modliła się za nią, aby jej obwieścić, że opuszcza czyściec. Wyjawia też, że jej orędownikiem był nie święty Jan, lecz święty Benedykt, któremu wystarczyło uklęknąć przed Bogiem, by wstawić się za nią. W ten sposób przypomina się mnichom i mniszkom o atucie, jakim może być oddawanie czci świętym założycielom ich zakonu.[50]

Ostatnie *exempla* Cezarego związane z czyśćcem mają na celu podkreślenie srogości czyśćcowych. Nowicjusz pyta Cezarego, czy prawdą jest, że najlżejsza kara czyśćcowa przewyższa jakąkolwiek możliwą karę na tym świecie. Cezary odpowiada mu, dając wyraz poglądom teologa, którego rady zasięgał. „To nieprawda — odparł ów teolog — chyba że chodzi o taki sam rodzaj kary: na przykład ogień czyśćcowy jest silniejszy niż wszelki ogień ziemski, zimno sroższe niż wszelkie zimno ziemskie." Można jednak doświadczać w czyśćcu kar łagodniejszych od pewnych kar ziemskich. Podkreślając ponownie sro- gość kar czyśćcowych, Cezary, umysł umiarkowany, w trosce o należyte wykazanie giętkości systemu czyśćca, kładzie nacisk na wielką rozpiętość jego kar, tam bowiem istnieje największa ich rozmaitość.

I tak mała, dziewięcioletnia mniszka z klasztoru Zbawiciela koło Akwizgranu, siostra Gertruda, pojawia się swej klasztornej rówieśnicy, siostrze Małgorzacie, z którą miała zwyczaj rozmawiać podczas mszy. Skazana na oczyszczanie się zwiń tam, gdzie grzech popełniła, musiała czterokrotnie powrócić, niewidzialna dla wszystkich z wyjątkiem swej przyjaciółki, by uczestniczyć w mszy klasztornej. Nowicjusz stwierdza, że ta kara nie różniła się zanadto od niektórych kar ziemskich.[51] Wreszcie

Cezary występuje z *exemplum*, które można by nazwać stopniem zerowym czyśćca. Bezgrzeszny chłopiec imieniem Wilhelm wstępuje do zakonu, gdzie umiera po roku nowicjatu. Pojawia się potem pewnemu mnichowi i mówi mu, że pokutuje za grzechy. Ten jest przerażony: „Jeśli ty, niewinny, podlegasz karze, to cóż będzie ze mną, nieszczęsnym grzesznikiem? — Uspokój się, odpowiada młody zmarły, ja cierpię jedynie wskutek tego, iż pozbawiony jestem wizji Boga.” Kilka modlitw podczas siedmiu dni wystarcza, aby pojawił się na nowo, tym razem osłonięty płaszczem Maryi Dziewicy i bliski już wstąpienia do raju.

Cezary daje tu obraz czyśćca bardzo bliski Otchłani Dzieciątek i podkreśla, że przypadek małego Wilhelma nie jest wyjątkowy: jeden z teologów potwierdził mu, iż pewna liczba sprawiedliwych, którzy muszą odpokutować tylko grzechy powszednie, jest w czyśćcu jedynie pozbawiona przez pewien czas wizji Boga.[52]

Cezary dotyka tutaj krańcowego punktu w doktrynie czyśćca. Nie tylko maksymalnie poszerza wachlarz kar, ale wyraźnie łączy refleksję teologiczną tyczącą czyśćca z inną, która często musiała się z nim wiązać, nawet jeśli otwarcie tego nie głoszono, z refleksją o wizji niebiańskiej. Aby nadać właściwe wymiary średniowiecznej refleksji teologicznej dotyczącej owego czasu pośredniego, czasu, który oddziela chwilę śmierci od chwili zmartwychwstania i sądu powszechnego, trzeba zdać sobie sprawę, że wprawdzie czyśćcowi groziło „od dołu” piekło, któremu dusze oczyszczone zdołały umknąć, lecz ich dążenie wzwyż, ów rajski zew, mógł w sumie ograniczyć jedyny wprawdzie, ale zasadniczy brak wizji niebiańskiej. To właśnie u wielkich teologów XIII wieku doktryna wizji niebiańskiej sprawiedliwych, którzy doświadczyli już sądu indywidualnego, przybiera swą ostateczną formę.[53] Czyściec, w przypadku tych ograniczeń „u góry”, może być ostatecznie świadectwem rzeczywistości wizji niebiańskiej poprzedzającej Sąd Ostateczny.

Omówienie czyśćca przez Cezarego kończy się stwierdzeniem, iż — jak tego dowodzą pewne wizje — może on być usytuowany w różnych miejscach świata doczesnego. Grzegorz Wielki podał takie przykłady. Najsilniejszym dowodem jest właśnie przykład czyśćca świętego Patryka. „Niech ten — twierdzi Cezary — kto wątpi w czyściec, uda się do Irlandii i wejdzie do czyśćca świętego Patryka, a nie będzie więcej przeczył rzeczywistości kar czyśćcowych.”[54]

Widzimy więc, niezależnie od podkreślonych przeze mnie aspektów, to, co dla Cezarego z Heisterbach, świadka i uprzywilejowanego aktora sytuowania się miejsca czyśćca w wierzeniach chrześcijan średniowiecza, stanowi istotę systemu czyśćcowego. Jest to przede wszystkim zakończenie procesu pokutnego, gdzie końcowa skrucha, jak przekonaliśmy się na przykładzie lichwiarza z Liege, stanowi warunek konieczny i wystarczający, lecz kolejnymi etapami są normalnie skrucha, spowiedź i pokuta. Następnie jest to definicja miejsca i kar, które nie są jeszcze zupełnie ustabilizowane, ale które zyskują coraz bardziej odrębny charakter w odniesieniu do ziemi, w odniesieniu do Otchłani, w odniesieniu do raju, zwłaszcza zaś w odniesieniu do piekła. Należyte odróżnienie czyśćca od piekła to podstawowa troska Cezarego.

Jest to również swoiste ćwiczenie rachunkowe, niekiedy nieco uproszczone, które wszakże sytuuje się na skrzyżowaniu klasztornego obyczaju dokonywania symbolicznego obrachunku i nowych zwyczajów związanych z rachunkowością praktyczną, która zaś pojęcia z dziedziny handlu poczyna przenosić na pokutę.

Nade wszystko zaś Cezary kładzie nacisk na więź między żywymi i zmarłymi, więź, której modelem jest dla niego wspólnota cystersów (gdzie pokrewieństwo fizyczne środowiska wyższego jednoczy się ze sztucznym pokrewieństwem wspólnoty religijnej), lecz w której poczynają także kiełkować więzi nowe, małżeńskie lub zawodowe; przypadek lichwiarza z Liege jest ich najbardziej godnym uwagi przykładem.

2. DOMINIKANIN STEFAN Z BOURBON IINFERNALIZACJA CZYŚĆCA

Od *Dialogu o cudach* cystersa Cezarego z Heisterbach (około 1220 roku) do *Traktatu o kaznodziejstwie (Tractatus de diversis materiis praedicabilibus)* powstałego między 1250 i 1261 rokiem, kiedy to śmierć przeszkodziła dominikaninowi Stefanowi z Bourbon w jego ukończeniu, atmosfera czyśćca zmienia się. Nie budzi on już nadziei, tylko strach.

Autor, urodzony w Belleville-sur-Saone, około 1195 roku, odbył swe studia w Saint-Vincent w Macon, potem zaś na Uniwersytecie Paryskim, zanim wstąpił do zakonu dominikanów. Klasztor dominikański w Lyonie często opuszczał, by jako kaznodzieja oraz inkwizytor przemierzać Owernię, Forez, Burgundię i Alpy. Pod koniec życia podjął się redakcji wielkiego traktatu na użytek kaznodziejów i również włączył do niego liczne *exempla*. Jednakże zamiast czerpać je w zasadzie z własnego doświadczenia, jak uczynił Cezary (przeważająca większość jego *exempla* to świeżo zasłyszane anegdoty), Stefan zaczerpnął ich równie wiele ze źródeł książkowych, co z tradycji współczesnej. Traktował też swe opowieści mniej niezależnie, podporządkowując je ściślej planowi wzorowanemu na siedmiu darach Ducha Świętego.[55] Stefan z Bourbon daje się ponieść duchowi scholastycznemu, co powoduje zwielokrotnianie podziałów, często bardzo sztucznych. Czyściec to tytuł lub rozdział piąty pierwszego z darów Świętego Ducha, daru bojaźni *(De dono timoris*).[56]

Ta pierwsza księga *o darze bojaźni* zawiera dziesięć tytułów: 1. O siedmiu rodzajach bojaźni; 2. O tym, co wynika ze zbożnego lęku; 3. O tym, że trzeba bać się Boga; 4. O piekle; 5. O tym, że trzeba bać się czyśćca w życiu przyszłym; 6. O lęku przed Sądem Ostatecznym; 7. O lęku przed śmiercią; 8. O lęku przed grzechem; 9. O tym, że trzeba bać się zguby duszy w życiu doczesnym; 10. O tym, jacy są nieprzyjaciele rodzaju ludzkiego (diabły).

Już od samego początku jesteśmy wraz ze Stefanem z Bourbon w chrześcijaństwie strachu. Czyściec tkwi w kontekście strachu eschatologicznego, gdzie bardzo bliski jest piekłu.

O czyśćcu mówi więc tytuł piąty. Ten został z kolei podzielony przez Stefana z Bourbon na siedem rozdziałów w sposób zupełnie sztuczny, ponieważ dominikanin lyoóski uporządkował swój wykład wedle liczb symbolicznych (siedem, dziesięć, dwanaście itd.). Te siedem rozdziałów poświęcił kolejno czyśćcowi doczesnemu, czyśćcowi przyszłemu, naturze grzeszników i przewin, które wiodą do czyśćca, siedmiu przyczynom, dla których należy się obawiać czyśćca (w trzech rozdziałach), a na końcu dwunastu typom wstawiennictw, które mogą pomóc duszom czyśćcowym.

Powracając do tradycyjnej koncepcji powszechnie już zarzuconej w jego czasach, Stefan z Bourbon sądzi, że życie ziemskie może być uważane za pierwszy czyściec, gdzie można się oczyścić na dwanaście sposobów, których wyliczenia oszczędzę czytelnikowi. Nie ma tu żadnej argumentacji,

tylko cytaty z autorytetów biblijnych. Drugi rozdział usiłuje dowieść istnienia czyśćca dusz pozbawionych ciał w życiu przyszłym. Dowodami są autorytety Mt 12, Grzegorz Wielki, IV księga *Dialogów,* Paweł, 1 Kor 3) i zespół tekstów starotestamentowych mówiących o ogniu oraz próbie w przyszłości. Ponieważ ma ona doprowadzić do odpuszczenia grzechów po śmierci, powinno istnieć odpowiednie miejsce, gdzie owo ostateczne oczyszczenie nastąpi, a nie może to być ani piekło, ani raj. Stefan potępia heretyków — zwłaszcza waldensów — „którzy powiadają, że nie ma kary czyśćcowej w życiu przyszłym" i odrzucają wstawiennictwa za zmarłych. W jednej z typowych dla niego dygresji Stefan wymienia wtedy osiem rodzajów kary, o których jest mowa w Księdze Praw, lecz nie mówi, w jaki sposób mogą one wiązać się z czyśćcem i oświadcza, ze ci, którzy odrzucają wiarę w czyściec, grzeszą przeciw Bogu i przeciw wszystkim sakramentom.

Komu wymierza się karę w czyśćcu? Na początku trzeciego rozdziału Stefan definiuje trzy kategorie grzeszników, których przeznaczeniem będzie czyściec: ci, którzy „nawrócili" się zbyt późno, ci, którzy w chwili śmierci mają na sumieniu jedynie grzechy powszednie, i ci, którzy zbyt krótko pokutowali na ziemi. Krótki rozwój streszcza się praktycznie do pobieżnego komentarza, który dotyczy Drugiego Listu Pawła do Koryntian (3, 10—15).

Rozdziały: czwarty, piąty i szósty, poświęcone są przyczynom, dla których człowiek winien lękać się kar czyśćcowych. Jest ich siedem: srogość (*acerbi- tas),* różnorodność (*dwersitas*), długotrwałość (*diutumitas*), jałowość (*sterilitas*), szkodliwość (*dampnositas*), charakter mąk (*tormentorum qualitas)* i mała liczba pomocników (*subvenniencium paucitas).*

Te bardzo negatywne cechy kary czyśćcowej zostały dokładnie zobrazowane za pomocą *exempla.* I tak *Czyściec świętego Patryka* wraz z opisem jego mąk, zaczerpnięty z Apokalipsy św. Pawła, jest obszernie przytaczany, aby unaocznić zarazem srogość i różnorodność kar. Długotrwałość znajduje wyraz w uczuciu, jakie mają dusze czyśćcowe, że czas biegnie bardzo wolno, a przyczyną tego są cierpienia, jakich tam doznają. Proporcjonalność jest zasadniczo proporcjonalnością odkupieniową między ziemią i zaświatami. Stefan wysuwa z pewną rezerwą (być może, jak mówi, dużą) twierdzenie, że można bez wątpienia odkupić w jeden dzień rok czyśćca. Przyczyną jałowości jest niemożność

zdobycia zasług po śmierci, szkodliwości — pozbawienie wizji Boga. W przeciwieństwie do tych, którzy — jak Cezary z Heisterbach— zdają się uważać, że pozbawienie wizji Boga jest najmniejszą z kar, jaką można ponieść w czyśćcu, Stefan przypomina, że pozbawienie jej kogoś choćby tylko przez jeden dzień nie jest szkodą błahą. Formułuje to w sposób bardzo udatny: otóż święci woleliby już raczej być w piekle, ale widzieć Boga, niż być w raju i go nie widzieć. W tym dosyć obskuranc- kim tekście owa koncepcja wizji niebiańskiej wygląda jak promyk słońca.

Omawiając charakter mąk, Stefan odsyła do tego, co już powiedział o karach piekła, i to odesłanie jest znaczące. Mała liczba pomocników wynika z pesymizmu Stefana. Wedle niego „żywi zapominają szybko o zmarłych", ci zaś biadają w piekle jak Hiob. „Miejcie litość nade mną, miejcie litość nade mną, przynajmniej wy, moi przyjaciele, gdyż ręka Pana mnie dotknęła." A także: „Przyjaciele fortuny, przyjaciele świata są podobni do psa, który — gdy pielgrzym siedzi przy stole trzymając kość w ręce — porusza ogonem na znak przywiązania do niego, ale kiedy ten ma ręce puste, już go nie poznaje więcej." I znów jest to porównanie z piekłem, „gdyż piekło sprawia, iż łatwo się popada w zapomnienie".

Stefan z Bourbon rozwodzi się w końcu długo nad dwunastoma typami wstawiennictw, które mogą pomóc duszom czyśćcowym. I tu jeszcze *exempla* służą przykładami. Wykład dominikanina nie jest co prawda zbyt klarowny, ale można ustalić listę dwunastu wstawiennictw, przedstawiającą się, jak następuje: msza, pobożna ofiara, modlitwa, jałmużna, pokuta, pielgrzymka, wyprawa krzyżowa, wykonywanie zapisów testamentowych na pobożne cele, zwracanie dóbr niesprawiedliwie nabytych, orędownictwo świętych, wiara, wstawiennictwa powszechne Kościoła oparte na świętych obcowaniu. Stefan kładzie szczególny nacisk na trzy elementy: na rolę krewnych (ci, którzy mogą najwięcej uczynić dla dusz czyśćcowych, to rodzina zmarłego, „swoi" — *sui* — oraz jego przyjaciele, *amici*), na wartość wstawiennictw dokonywanych przez dobrych i sprawiedliwych, a wreszcie przypomina rolę Kościoła w udzielaniu i kontrolowaniu tych wstawiennictw.

Nie sposób dokładnie tutaj omówić wszystkich trzydziestu dziewięciu .■*£xempla* czyśćcowych" Stefana zBourbon, tym bardziej że wiele zostało zapożyczonych ze źródeł dawnych, które już poznaliśmy lub cytowaliśmy, jak Grzegorz Wielki, Beda, Piotr Venerabilis, Jakub z Vitry itd.

Zamieszczę tu trzy spośród tych, które — jak Stefan twierdzi — sam usłyszał z ust bliźniego i które poprzedza słowem *audivi*, „dane mi było słyszeć”.

W pierwszym przypadku tekst mógł zostać jednakże zaczerpnięty z książki, ponieważ znajduje się w *Otia imperialia* Gerwazego z Tilbury (około 1210), chyba że informator Stefana tam je właśnie sam przeczytał. W każdym razie porównanie wersji Gerwazego z wersją Stefana jest interesujące. Przypominam wersję Gerwazego z Tilbury:

„Jest na Sycylii góra Etna, płonąca ogniem siarkowym, obok miasta Katanii [...], zwana przez lud Mondżibel, a mieszkańcy tamtejsi prawią, iż na jej jałowych zboczach pojawił się w naszych czasach wielki Artur. Zdarzyło się pewnego dnia, że pewien stajenny biskupa Katanii zbytnio sobie dogodził co do jadła i ogarnęło go znużenie. Koń, którego czyścił, uciekł mu i zniknął. Stajenny na próżno szukał go na stokach i urwiskach góry. Ze wzrastającym lękiem zaczął przeszukiwać jej mroczne jaskinie. Bardzo wąska, ale równa ścieżka zawiodła go na rozległą równinę, wdzięczną dla oka i pełną wszelkiej słodyczy.

Tam, w pałacu wzniesionym mocą czarów, znalazł Artura leżącego na królewskim łożu. Król, dowiedziawszy się o przyczynie jego przybycia, sprowadził konia i oddał go chłopcu, aby ten odprowadził go do biskupa. Opowiedział mu, że — raniony niegdyś w walce przeciw swemu bratankowi Mordredowi i księciu Sasów, Childerykowi — leżał tam już od bardzo dawna, daremnie próbując wyleczyć rany bez przerwy otwierające się na nowo. I, wedle tamtejszych ludzi, którzy mi o tym opowiedzieli, wysłał prezenty biskupowi, ten zaś pozwolił je podziwiać tłumowi ludzi wielce zdumionych tą niesłychaną historią.”[57]

Z kolei Stefan z Bourbon pisze:

Słyszałem, jak mówił pewien brat zApulii imieniem Jan, który — jak powiadał — pochodził z okolicy, gdzie zdarzenie to nastąpiło, że pewien człowiek szukał raz konia swego pana na górze Etna, gdzie ponoć znajduje się czyściec, czyli koło Katanii. Przybył do tego miasta, do którego wejście wiodło przez małą żelazną bramę. Spytał odźwiernego o konia. Ten zaś odparł, że trzeba mu udać się aż na dziedziniec jego pana, który mu go odda lub wyjaśni, co się z nim stało. Człek ów prosił odźwiernego, aby mu poradził, jak się ma tam zachować. Odźwierny rzekł, że powinien powstrzymać się od jedzenia potraw, którymi zostanie poczęstowany. W mieście tym człowiek nasz spostrzegł tłum tak ogromny, jakby to była

ludność całej ziemi, wszystkich nacji i wszelkich rzemiosł. Przechodził przez liczne dziedzińce

i wreszcie doszedł do takiego, gdzie zobaczył księcia w otoczeniu świty jego ludzi; częstowano go tam licznymi potrawami, lecz on odmówił ich spróbowania. Potem pokazano mu cztery łoża i powiedziano, że jedno z nich czeka na jego pana, a trzy pozostałe na lichwiarzy. I ów książę rzekł mu, że wyznaczył już dzień, kiedy pan jego wraz z trzema lichwiarzami winien tam przyjść, a jeśli tego nie uczynią, sprowadzi się ich siłą; dał mu też złotą czarę przykrytą złotą pokrywką. Powiedziano mu, aby nie podnosił jej, lecz zaniósł czarę jako znak dla jego pana, aby ten wypił jej zawartość. Oddano mu konia; człek ten powrócił i wywiązał się ze swej misji. Po otwarciu czary trysnął z niej płomień gorejący, a gdy ją rzucono w morze, zajęło się owym płomieniem. Wspomniani ludzie wyspowiadali się co prawda, lecz uczynili tak tylko ze strachu, a nie z powodu prawdziwej skruchy, iw zapowiedzianym dniu zostali porwani przez cztery czarne konie.”[58]

Po drodze, którą opowieść przebyła od Gerwazego do Stefana, pojawia się miano czyśćca, którego przedtem nie wymieniano, miasto straciło cały swój urok, ogień czyśćcowy ujawnia się pod postacią płomienia z czary, łoża nie przynoszą już odpoczynku, lecz są łożami męki, a koń jest prefiguracją czarnych rumaków psychopomposów, które obwieszczają śmierć. Jak to udowodnił Arturo Graf, od jednego tekstu do drugiego historia uległa infernalizacji.[59]

Inną historię miał jakoby opowiedzieć Stefanowi z Bourbon brat, stary i pobożny ksiądz. Był sobie pewnego razu proboszcz, który nie bał się ani Boga, ani ludzi. Bóg rozgniewał się więc i zesłał na niego ciężką chorobę. Proboszcz wydał na leki i inne środki wszystko, co posiadał, lecz nie miał z tego żadnej korzyści. Po pięciu latach był nadal tak samo chory, nie mógł wstać złoża, nie miał już niczego, wpadł więc w rozpacz z powodu swego ubóstwa, nędznego stanu oraz cierpień i zaczął urągać Bogu, który spuścił na niego podobne nieszczęście. Zesłano mu zatem anioła, który wyrzucał księdzu owo szemranie przeciw Bogu i nakłonił go do cierpliwości obietnicą, iż jeśli zdoła znosić swój nieszczęsny los jeszcze przez dwa lata, to zostanie całkowicie oczyszczony z grzechów i pójdzie do raju. Proboszcz odparł, iż nie potrafi tego uczynić i woli raczej umrzeć. Anioł rzekł wtedy, że musi wybierać między dwoma latami cierpienia lub dwoma dniami w czyśćcu, zanim Bóg sprawi, iż pójdzie do raju. Wybrał on zatem dwa dni w

czyśćcu, po czym anioł uniósł go prosto do czyśćca. Srogość (*acerbitas*) kary wydała mu się wszakże tak wielka, że nim minęło pół dnia, czuł się tak, jakby przebywał tam od nieskończonych czasów. Zaczął krzyczeć, jęczeć, posądzać anioła o kłamstwo i wołać, że to nie anioł był, ale diabeł. Anioł zjawił się wówczas, skłonił go do cierpliwości, wyrzucając mu nieposłuszeństwo, i potwierdził, że przebywa on w czyśćcu od bardzo niedawna. Proboszcz zaś błagał, aby przywrócił go do poprzedniego stanu i obiecał, iż jeśli otrzyma na to zgodę, będzie gotów znosić cierpliwie męki

me tylko przez dwa lata, ale aż do Sądu Ostatecznego. Anioł zgodził się na io i proboszcz znosił wszystkie męczarnie przez dwa lata.[60]

Bardzo więc jasno — jeśli nie w sposób uproszczony — ukazano tu zasadniczą proporcjonalność między dniami czyśćca a latami na ziemi oraz srogość kar czyśćcowych, nieskończenie wyższą od wszelkiej kary ziemskiej.

A oto ostatnie *exemplum*. „Słyszałem, powiada Stefan z Bourbon, że pewne dziecko możnego rodu umarło w wieku około dziewięciu lat. Pragnąc oddawać się swym zabawom, zgodziło się na lichwiarską pożyczkę od rodziny swego ojca i swej matki (sic). Nie myślało o niej aż do chwili śmierci i choć się wyspowiadało, nie zwróciło owego długu.” Pojawiło się wkrótce potem lednemu z jego krewnych, mówiąc, iż cierpi srogie kary za nieoddanie tego, co było winne oddać. Osoba, której się pojawiło, zasięgnęła wiadomości o nim i uregulowała wszelkie jego długi. Dziecko pojawiło się ponownie, obwieściło, ze zostało uwolnione od wszelkiej kary, i wyglądało na bardzo uszczęśliwione. „Dziecko to było synem hrabiego Burgundii, Hugona, a osoba, której się pojawiło, rodzoną matką hrabiego, a zatem babką dziecka; ona mi też to opowiedziała.”[61] Oto mamy przykład schematycznego mechanizmu pojawiania się dusz czyśćcowych i podkreślenie, jak wielką rolę w wyzwoleniu z czyśćca odgrywa zwrot dóbr. Czyściec stał się instrumentem zbawienia i jednocześnie regulatorem ziemskiego życia gospodarczego.

Traktat Stefana z Bourbon odniósł, jak się wydaje, wielki sukces, a jego *exempla* często użytkowano. W ten sposób spopularyzował się obraz czyśćca zinfernalizowanego, zbanalizowanego, obiektu uproszczonych rachunków.

Aby dać ostateczny obraz czyśćcowych *exempla*, omówię teraz rubryki ułożone w porządku alfabetycznym — *Alphabetum narrationum*, sporządzone w pierwszych latach XIV wieku przez dominikanina Arnolda z

Liege. Zbiór ten często kopiowano, bardziej lub mniej wiernie, po łacinie iw językach narodowych, jak angielski, kataloński, francuski, w XIV i XV wieku. Zawiera on czternaście *exempla* w rubryce czyściec (*Purgatorium*). Sprowadzają się one do ośmiu tematów. Cztery dotyczą kar czyśćcowych, ich intensywności, ich trwania, lęku, jakim napełniają. „Kary czyśćcowe są różne" (nr 676), co znaczy, że nie sprowadzają się one tylko do ognia piekielnego. „Kara czyśćca jest sroga (*acerba*) i długa", jak nauczał już Augustyn, „kara czyśćca, nawet jeśli trwa krótko, wydaje się długa", gdzie odnajdujemy odwrócony czas zaświatów folklorystycznych. Czyśćca wreszcie „bardziej lękają się dobrzy niźli niegodziwi", co sytuuje go bliżej raju niż piekła, ale także świadczy o jego srogości. Dwa dotyczą lokalizacji czyśćca i przypuszczają, że istnieje on na ziemi: „Kilku pośród żywych uległo oczyszczeniu" i „niektórzy odpokuto- wują swój czyściec pośród tych, pośród których zgrzeszyli". Dwa wreszcie odnoszą się do wstawiennictw: „Karę czyśćcową osładza modlitwa" i „karę czyśćcową wymazuje msza". *Exempla* są zapożyczone od Grzegorza Wielkiego, od Piotra Czcigodnego, z *Czyśćca świętego Patryka,* od cystersów Helinanda

z Froimont i Cezarego z Heisterbach, od Jakuba z Vitry i od dominikanina Humbarta z Romans, autora „daru bojaźni" *(De dono timoris),* bardzo bliskiego Stefanowi z Bourbon.[62]

Uzupełnię to studium rozpowszechniania się czyśćca kazaniem i *exemplum* z XIII wieku, powołując się z jednej strony na biografie pierwszych dominikanów, z drugiej zaś na dalsze wykorzystywanie do celów politycznych wizji czyśćcowych.

DOMINIKANIE W CZYŚĆCU

Zakony żebracze w połowie XIII wieku zajmują miejsce cystersów w życiu duchowym ówczesnej społeczności. Ale i u dominikanów, i u franciszkanów część braci pozostaje bliska wcześniejszej tradycji monastycznej. I tak współczesny Stefanowi z Bourbon Gerard z Frachet prezentuje obraz czyśćca zdecydowanie odmienny od tego, który leżałby w interesie dominikanów.

Świadectwo Gerarda z Frachet jest szczególnie cenne, jeśli chodzi o problem rozpowszechnienia się wiary w czyściec wewnątrz zakonu domikańskie- go. Ten mieszkaniec Limousin pochodzący z Chalus (Haute-Vienne) wstąpił do dominikanów w Paryżu (1225), potem był przeorem Limoges, a jeszcze później prowincjałem Prowansji; zmarł w Limoges w 1271 roku. Gerard napisał historię zakonu dominikańskiego, jego

*memorabiłia*, obejmującą okres od 1203 do 1254 roku. Liczy ona pięć części. Pierwsza poświęcona jest początkom zakonu, druga — świętemu Dominikowi, trzecia — wielkiemu mistrzowi Jordanowi z Saksonii, następcy Dominika w roli przełożonego zakonu, czwarta — ewolucji zakonu *(de progressu ordinis*), piąta — śmierci braci.

Struktura tego dzieła jest znamienna. Piąta i ostatnia część daje dobitny wyraz postawom pewnego reprezentatywnego środowiska zakonnego wobec tradycji i innowacji w Kościele. Śmierć nadaje życiu sens i sytuuje się na skrzyżowaniu egzystencji ziemskiej oraz przeznaczenia eschatologicznego. Gerard z Frachet to dobry przykład owego skoncentrowania się na momencie śmierci w relacji z życiem pozagrobowym, co tłumaczy także sukces czyśćca.

Przyjrzyjmy się bliżej tej piątej części *Żywotów braci zakonu Dominikanów* lub *Kronice zakonu od 1203 do 1254 roku*. Przedstawia ona wszystkie możliwe sposoby umierania braci zakonnych i tego, co ich czeka na tamtym świecie. Najpierw mówi się w niej o męczennikach zakonu, o śmierciach szczęśliwych, o wizjach i objawieniach, które śmierci towarzyszą. Potem następują opisy sytuacji pośmiertnych. Tutaj właśnie mówi się przede wszystkim o braciach w czyśćcu, przed opisem sideł diabelskich, różnych sposobów pomagania umarłym, nieszczęsnego losu apostatów i— przeciwnie — chwały tych,

którzy po śmierci wsławili się cudami. *Exempla* dotyczące braci w czyśćcu sytuują się więc w samym środku, w punkcie przełomowymi, właściwym temu nowemu miejscu.

Gerard z Frachet prezentuje cztery *exempla*, cztery historie o czyśćcu, które nie są integralną częścią traktatu, jak u Cezarego z Heisterbach lub Stefana z Bourbon. Powstały ku chwale zakonu lub raczej do jego użytku wewnętrznego, a opowieści o przypadkach szczęśliwych i chwalebnych przeplatają się z tymi, które powinny skłonić braci do refleksji. Przypominają *Exordium magnum* Konrada z Eberbach przeznaczone dla zakonu cystersów z początku tego wieku i — zwłaszcza w porównaniu z Cezarym — tchną bardziej tradycjonalnym nastawieniem.

Oto pierwsza historia: tego samego dnia umierają w klasztorze w Kolonii stary kaznodzieja i nowicjusz. Po trzech dniach nowicjusz pojawia się. Dzięki swej żarliwości przebywał w czyśćcu bardzo krótko. Natomiast kaznodzieja zjawia się dopiero po miesiącu. Szedł z ludźmi świeckimi na kompromisy, co sprawiło, że jego pobyt trwał dłużej, ale z kolei przypadł

mu w udziale świetniejszy los, o czym świadczą szaty ozdobione drogimi kamieniami i złocisty wieniec, nagroda za nawrócenia, do jakich zdołał doprowadzić.

Czternaście następnych historii dzieje się w Anglii. W Derby młody brat na łożu śmierci doświadcza to radości, to znów lęku. Cieszy się, ponieważ pojawiają mu się święty Edmund, a potem Maryja Dziewica. Lęka się, gdyż wie wprawdzie, że prawie na pewno zostanie zbawiony, lecz jednak obawia się, że grzechy powszednie (*modica*), które ma na sumieniu, mogą go mimo wszystko zgubić. To przypomnienie, że granica między grzechami powszednimi i śmiertelnymi, a tym samym między czyśćcem i piekłem, jest wąska.

Brat Ryszard, który w Anglii jest lektorem, najpierw na swym łożu śmierci ma straszliwe widzenie, potem zaś dostępuje objawienia, że uzyska zbawienie dzięki pomocy swych braci dominikanów, a także braci franciszkanów, których zawsze kochał. Jest to zatem zachęta do współpracy między oboma zakonami.

Brat Alan, przeor w York, również doznaje przerażających wizji w chwili śmierci, lecz woli raczej płonąć w budzącym zgrozę ogniu aż do Sądu Ostatecznego, niż ponownie ujrzeć postacie diabłów, które się mu ukazały. Czyściec, nawet w jego najsurowszej odmianie, jest więc lepszy od piekła w jego najbardziej nawet zewnętrznym aspekcie.

Pewien proboszcz, przerażony wizją, która zapowiada mu, że skończy w piekle, wstępuje do dominikanów i po śmierci pojawia się swemu spowiednikowi, aby oznajmić mu, że dostąpił zbawienia i że on też zostanie zbawiony.

Dwie kolejne historie dzieją się „w Hiszpanii”, w Santarem (dzisiaj na terenie Portugalii). W jednej z nich pewien mnich trafia do czyśćca, ponieważ w chwili śmierci byli przy nim ludzie świeccy; w drugiej inny brat doznaje tego samego losu za przechwalanie się, że był dobrym śpiewakiem.

Brat włoski z Bolonii cierpi w czyśćcu za nadmierne umiłowanie architektury. Brat portugalski z Lizbony również ponosi tam karę za to, że zbyt gorliwie zajmował się rękopisami, podczas gdy brat Gaillard z Orthez pojawia się ze spaloną piersią i bokiem — co jest karą za zbytnie zainteresowanie budową nowych klasztorów — i prosi, by inni mnisi modlili się za niego. Brat Jan Ballestier z Limoges spędził siedem dni w czyśćcu za swe błędy i przyznaje, że kara, jaką się tam cierpi za grzechy

powszednie, jest bardzo ciężka. Zaznacza też, że do raju zawiedli go aniołowie.

Ten szczegół jest bardzo interesujący, gdyż mówi o przyszłej ikonografii czyśćca: ujrzymy później anioły podające dłoń zmarłym, aby wyprowadzić ich z tego nowego miejsca i skierować ku niebu.

Brat Piotr z Tuluzy był wprawdzie bardzo przywiązany do swego zakonu, lez mimo liczby nawróceń, które udało mu się osiągnąć, wyjawia we śnie, że spędził kilka miesięcy w czyśćcu za nie wiadomo jakie grzechy.

Pewien wzorowy zakonnik zmarł z wyrazem trwogi na twarzy. Kiedy pojawia się w kilka dni po śmierci, wyjawia powód tego strachu, odpowiadając wersetem z księgi Hioba (41, 16): „*Quia territi purgabuntur*”: „gdyż będą oczyszczeni w trwodze.” Wreszcie ostatni brat doznaje kary wskutek zbyt wielkiej miłości do wina, które pijał bez rozcieńczenia wodą.

Te *exempla* unaoczniają nam pewne cechy systemu czyśćca: trwanie, pojawianie się. Są pouczające zwłaszcza z tej przyczyny, że obrazują sposób wykorzystania ich wewnątrz zakonu dominikanów — z jednej strony mamy tu całą kazuistykę grzechów powszednich, a z drugiej widzimy, jak wyglądało życie braci, bliższych tradycyjnym troskom środowiska monastycznego, od którego chcieli się odróżniać, niż intelektualnym tendencjom, za pomocą których — na przykładzie kilku wybitnych postaci — pragnie się ich charakteryzować.

Po dominikanach, oto kobiety, również ożywione pragnieniem prowadzenia nowej formy życia religijnego, którym proponuje się medytacje nad czyśćcem: beginki.

CZYŚCIEC I BEGINKI

Beginki tworzą w XIII wieku środowisko bardzo interesujące. Te kobiety wycofują się do domów indywidualnych lub zamieszkałych przez małą liczbę spośród nich w tej samej dzielnicy miasta, aby wieść tam życie pobożne, pozostające jakby wpół drogi między życiem zakonnic a życiem niewiast świeckich. Fascynują i niepokoją zarazem, są też przedmiotem specjalnego apostolatu ze strony Kościoła.

Badając kazania wygłaszane podczas lat 1272—1273 w poświęconej świętej Katarzynie kaplicy paryskiego klasztoru beginek (założył go około 1260 roku święty Ludwik) przez kaznodziejów, w większości dominikańskich i franciszkańskich, Nicole Beriou często stykała się z czyśćcem.[63] Jedno z nich mówiło o zmarłych zażywających chwały w raju

wyobrażanym pod postacią Jeruzalem. Zmarli owi napominali swych braci w czyśćcu, wyobrażanym z kolei jako Egipt. Kary czyśćca są ciężkie, musimy zatem troszczyć się o naszych bliskich, którzy w czyśćcu doznają mąk, są zaś bezsilni.[64]

Drugi nakazywał beginkom modlenie się za „tych z czyśćca", aby Bóg wyzwolił ich „z tego więzienia".[65]

Widzimy więc, jak precyzuje się idea, że modlitwy za zmarłych z czyśćca przysparzają korzyści, gdyż kiedy tylko znajdą się oni w raju, będą z kolei modlić się za tych, którzy ich z czyśćca wybawili. „Nie okażą się niewdzięczni", jak twierdzi drugi kaznodzieja. Jeszcze inny zachęca do modlenia się za tych, którzy są w czyśćcu, a nie za tych w piekle, za tych, którzy są w więzieniu Pana, i w języku pospolitym „wrzeszczą i wyją", żywi zaś muszą wyzwalać ich dzięki jałmużnom, postom oraz modlitwom.[66]

Nie należy czekać czyśćca lub piekła, podkreśla inny, aby dopełnić pokuty[67], podczas gdy pewien franciszkanin wylicza osiem kategorii osób, za które trzeba się modlić *(pro quibus soles orari)* i zalicza tam tych, którzy przebywają w czyśćcu.[68] Trzeci precyzuje, że trzeba to czynić zwłaszcza dla „krewnych i przyjaciół".[69] Podkreśla on też, że najważniejszym rezultatem pokuty jest właśnie uchronienie się od kar czyśćcowych[70], i przestrzega: „Szaleni są ci, co powiadają: «Ba! odprawię moją pokutę w czyśćcu», gdyż nie ma porównania między srogością kar w czyśćcu a jakąkolwiek karą ziemską."[71] Szczególnie interesujące są słowa pewnego kaznodziei franciszkańskiego w dzień Niedzieli Palmowej. Nie chce on być jednym z tych spowiedników, którzy „upodobali sobie ważenie dusz" (*non consuevi esse de illis magniis ponderatoribus),* wysyłając jednych do piekła, drugich zaś do raju. „Droga środkowa — jak powiada — wydaje się najstosowniejszą. A zatem, skoro nie wiem, co kryją w sobie serca rozmaitych ludzi, wolę raczej posyłać ich do czyśćca niźli do piekła, aby im nie odbierać nadziei, a resztę pozostawiam Panu Najwyższemu, Świętemu Duchowi, który mówi do nas z głębi serc naszych."[72] Czyż można było w piękniejszy sposób zobrazować funkcję czyśćca?!

Ten mały *corpus* kazań do beginek paryskich kładzie akcent na trzy zasadnicze aspekty czyśćca: 1. Jest to więzienie Boże. Chodzi tu zatem o uwięzienie wielkiej rzeszy dusz. Ich wyzwolenie narzuca się modlitwom żywym, gdyż wplata się w długą tradycję chrześcijańskich modlitw za więźniów zapoczątkowaną jeszcze w pierwszych wiekach prześladowań,

pobudzanej przez uczucia sprawiedliwości i miłości. 2. Czyściec zmusza do solidarności między żywymi i umarłymi, na co kładą nacisk prawie wszyscy kaznodzieje. 3. Wreszcie wiąże się on ściśle z pokutą, gdyż albo ona z niego wyzwala, albo on umożliwia jej dopełnienie.

CZYŚCIEC I POLITYKA

W kronice klasztoru dominikańskiego z Colmar powstałej na początku XIV wieku znajduje się opowieść, która dowodzi, że czyściec nadal pozostaje bronią polityczną w rękach Kościoła. Jest to historia pewnego mima, który widział w czyśćcu Rudolfa, syna Rudolfa Habsburga (1271—1290), króla rzymskiego.

Historia, opowiedziana przez dominikanina Ottona, zdarzyła się jakoby w Lucernie. Żyło w tym mieście dwóch przyjaciół, kowal i mim zwany Zalchartem. Pewnego dnia mim poszedł grać w miejscu, gdzie wyprawiano właśnie wesele. Tymczasem kowal umarł. Pojawił się na wielkim koniu Zalchartowi i zabrał go wraz z jego lirą na górę, która otworzyła się, by ich wpuścić. Spotkali tam wiele zmarłych znakomitości, a pośród nich Rudolfa, hrabiego Alzacji, syna króla rzymskiego Rudolfa. Zmarli zbliżają się do Zalcharta z prośbą, by wyjawił ich żonom i przyjaciołom, iż cierpią srogie kary, jedni za łupiestwa, drudzy za lichwiarstwo. Proszą też, by ich żyjący jeszcze krewni oddali to, co oni wzięli. Rudolf za pośrednictwem Zalcharta prosi też swych spadkobierców, by zwrócili właścicielom zagarnięte przez niego dobra i poleca mu, by obwieścił jego ojcu, królowi rzymskiemu, że ów wkrótce umrze i również znajdzie się w tym miejscu kaźni. Aby zaś poświadczyć prawdziwość swych słów, wypala mu dwoma palcami bolesne znaki na szyi. Zalchart powraca wprawdzie z góry do świata żywych i wypełnia swoje posłannictwo, lecz *znak* (*intersignum*) na jego szyi ulega zaognieniu i mim po dziesięciu dniach umiera.

Cała opowieść przesiąknięta jest klimatem właściwym folklorowi: kowal to demon psychopompos, a mim jest grajkiem diabelskim. Czyściec zaś do tego stopnia uległ „infernalizacji”, że gdy Zalchart pyta Rudolfa: „Gdzie jesteś, Panie?”, ten odpowiada: „W piekle.”[73]

Czyściec wnika także w świat świętych, do hagiografii. Wiek XIII to epoka, gdy świętość poczyna być kontrolowana przez papiestwo, a o uznaniu za świętego nie decyduje już *vox populi* (pod warunkiem, że usankcjonują go cuda), ale *vox Ecclesiae*, głos Kościoła. Jest to także epoka, gdy koncepcja świętości ulega ewolucji, gdy obok cudu (nadal koniecznego do uznania za świętego), cnota, jakość życia, aura duchowa

liczą się coraz bardziej. Święty Franciszek z Asyżu bardziej niż męczennicy, spowiednicy i traumaturdzy

ucieleśnia nowy typ świętego, którego bezpośrednim wzorcem jest sam Chrystus.[74] Pożywką pobożności ludowej, masowej dewocji, którą przejawiają zarówno ówcześni intelektualiści, jak i lud, są tradycyjne źródła hagio- graficzne. Prócz żywotów poszczególnych świętych rozpowszechniają się też całe zbiory *legend hagiograficznych* utrzymanych w zupełnie nowym duchu, które same katalogi średniowieczne nazywają „legendą nową" (*legenda nova).* Z pewnością uprzywilejowanymi odbiorcami tych *legendańi* jest „mały świat wspólnot duchowych". „Szeroka publiczność" nie ma do nich wprawdzie bezpośredniego dostępu, lecz i ona zapoznaje się z nimi za pośrednictwem kaznodziejów i artystów, którzy obficie czerpią tematykę fresków, miniatur i rzeźb z tych właśnie legend. Coraz powszechniejsza praktyka tłumaczeń, adaptacji i streszczeń w języku pospolitym pozwala im zaś przeniknąć do tej części świata monastycznego, która nie rozumiała po łacinie, czyli do konwersów oraz mniszek, jak też otwiera im bezpośrednią drogę do społeczeństwa laików.[75]

*CZYŚCIEC W* ZŁOTEJ LEGENDZIE

Do tej produkcji hagiograficznej Włochy dołączają względnie późno, ale w XIII wieku, około 1260 roku, wydają legendarium, które mimo miernego poziomu artystycznego odniesie najżywszy sukces: *Złotą legendę (Legenda aureaj* dominikanina Jacopo da Varazze (czyli Jakuba zVoragine). *Złota legenda* to wprawdzie chaotyczny zlepek różnych źródeł, lecz otwarty na „nowoczesne" tematy dewocji. Do czyśćca odnosi się życzliwie.[76] Jest on pierwszoplanowym motywem dwóch rozdziałów: rozdziału poświęconego świętemu Patrykowi i drugiego, który mówi *o Dniu zadusznym.*

*Czyśćcowi świętego Patryka* autor przypisuje następujące pochodzenie: „Raz św. Patryk nauczał w Irlandii, ale z bardzo niewielkim skutkiem. Prosił więc Pana, aby okazał jakiś znak, który by tamtejszych ludzi przestraszył i przywiódł do pokuty. Na rozkaz Boży nakreślił zatem laską w pewnym miejscu wielkie koło i oto ziemia w jego obrębie otwarła się, ukazując ogromną i głęboką studnię, a św. Patryk otrzymał objawienie, że miejsce to należy do czyśćca i że kto zejdzie do tej studni, nie będzie musiał odbywać żadnej innej pokuty i nie będzie już więcej cierpiał w czyśćcu za swoje grzechy, ale że wielu stamtąd nie wróci, a i ci, co wrócą, muszą tam

pozostać od rana do następnego poranka. Wielu też ludzi schodziło tam i więcej nie wracało.*” Jacopo da Yarazze streszcza następnie dzieło H. (o którym zresztą wcale nie wspomina),

ale zmienia nazwisko bohatera, zastępując rycerza Oweina szlachcicem imieniem Mikołaj.[77]

W tym legendarium wpisanym w kalendarz liturgiczny, gdzie wielkie okresy i wielkie momenty roku liturgicznego posłużyły jako pretekst do pobieżnych pouczeń doktrynalnych, czyściec skojarzony został z *Dniem zaduszn*ym, 2 listopada.[78] Już na samym początku stykamy się z problemem czyśćca. Dzień zaduszny, wedle owego tekstu, winien służyć orędowaniu za tymi zmarłymi, których nie wspomagają żadne inne dobrodziejstwa. Wedle Piotra Damianiego ustanowił to święto Odylon, opat Cluny. Znany nam już tekst zmodyfikowany został w taki sposób, że Odylon ze słuchacza opowieści mnicha powracającego z pielgrzymki przeistoczył się w bezpośredniego świadka już nie krzyków nękanych katuszami zmarłych, lecz wrzasku diabłów, które szaleją, widząc, jak dusze dzięki jałmużnom i modlitwom wymykają się ich władzy.

Jacopo da Varazze odpowiada następnie na dwa pytania: 1. Kto jest w czyśćcu? 2. Co można zrobić dla tych, którzy się tam znaleźli?

Liguryjski dominikanin hołdujący akademickim wyliczankom podzielił pierwsze pytanie na trzy podrzędne: 1. Kto musi być oczyszczany? 2. Przez kogo? 3. Gdzie? Odpowiedź na pierwsze z podrzędnych pytań brzmi: są trzy kategorie oczyszczanych. 1. Ci, co umierają, nim całkowicie ukończyli pokutę; 2. Ci, którzy zstępują do czyśćca *(qui in purgatorium descendunt)*, ponieważ spowiednik nałożył im pokutę zbyt małą (zresztą Jacopo przewiduje także przypadek pokuty większej niż właściwa, która miałaby dla zmarłego wartość nadwyżki); 3. Ci, którzy „niosą z sobą drewno, siano i słomę”; za pośrednictwem cytatu z Pierwszego Listu Pawła do Koryntian Jacopo nawiązuje tu do grzechów powszednich.

Jacopo rozwija te zasady, kreśląc zarys arytmetyki czyśćca. Twierdzi on, że jeśli na przykład „kara polega na spędzeniu w czyśćcu dwóch miesięcy, wstawiennictwa mogą ją skrócić do jednego”. W ślad za Augustynem uściśla, że kara ognia czyśćcowego, chociaż nie wiekuista, jest bardzo ciężka i przewyższa każdą karę ziemską, nawet męki męczenników. Dosyć daleko posuwa też infernalizację czyśćca, sądzi bowiem, że to właśnie diabły, złe anioły, dręczą tam zmarłych. Podczas gdy inni sądzą, że Szatan i diabły z satysfakcją przyglądają się mękom oczyszczanych, tutaj, na

odwrót, świadkami męczarni okazują się właśnie dobre anioły, które (być może) asystują im i pocieszają. Zmarli w czyśćcu dostępują też innej pociechy, pewni są bowiem „przyszłej chwały (w niebie)". Co do tej przyszłej chwały mają oni pewność „typu średniego" *(medio modo),* podkreślającej znaczenie kategorii *pośredniej*. Żywi trwają bowiem w niepewności i oczekiwaniu, wybrańcy mają pewność i nie czekają na nic, przebywający w czyśćcu czekają zaś, lecz za to mają pewność. Jednakże *in ftne* Jacopo da Varazze, który w gruncie rzeczy nic tu od siebie nie dodaje i jedynie zestawia opinie jednych i drugich, wydaje się wskazywać na

wyższość wiary w to, że wykonawcami kary czyśćcowej nie są diabły i że następuje ona jedynie skutkiem polecenia Bożego.

W następnej kwestii — lokalizacji czyśćca — po wyrażeniu opinii, która w jego epoce stała się dominująca, Jacopo wymienia także kolejno inne, jeśli nie wydają mu się sprzeczne z pierwszą. Przekonanie wspólne brzmi: „Oczyszczenie dokonuje się w miejscu zwanym czyśćcem, leżącym w pobliżu piekła."[79] Dodaje jednak: „Jest to opinia *(positio*) większości ludzi uczonych (.*sapientes*), inni bowiem sądzą, iż znajduje się ono w przestworzach i w strefie gorącej." I ciągnie: „Jednakże dzięki Bożemu zezwoleniu dusze mogą niekiedy przebywać w innych miejscach, bądź dla ulżenia ich karze, czy też bądź w przewidywaniu ich szybszego wyzwolenia, bądź ku naszej nauce czy też po to, by kara następowała na miejscach przewiny, a także dzięki modlitwie świętego." Na poparcie tych ostatnich hipotez przytacza kilka autorytetów i przykładów zaczerpniętych zwłaszcza z Grzegorza Wielkiego, jak również z legendy o mistrzu Siło, autorstwa Piotra Cantora, którą odnajdujemy jednak u Jakuba zVitry i u Stefana zBourbon. Jeśli zaś chodzi o ostatni z wymienianych przypadków, czyli interwencję świętego, Jakub odsyła czytelników do *Czyśćca świętego Patryka.*

Jeśli chodzi o wstawiennictwa, wskazuje zaś, w sposób już wręcz klasyczny, że cztery ich rodzaje skutkują szczególnie mocno: modlitwa przyjaciół, jałmużna, msza i post. Powołuje się tu na autorytet Grzegorza Wielkiego (historie o Paschazjuszu i kilku innych), Piotra Czcigodnego, Piotra Cantora, Drugą Księgę Machabejską, Henryka z Gandawy (sławnego mistrza paryskiego z drugiej połowy tego wieku) i pewną opowieść, szczególnie interesującą, gdyż wspomina ona o odpustach związanych z wyprawą krzyżową, w tym zaś przypadku z wyprawą przeciw albigensom. „Odpusty Kościoła są równie skuteczne. Na przykład pewien legat papieski

nakłonił dzielnego rycerza do walki zalbigensami w służbie Kościoła, udzielając odpustu jego zmarłemu ojcu; rycerz przebywał na wyprawie około czterdziestu dni i po tym czasie ojciec pojawił mu się, cały w olśniewającym blasku, dziękując mu za wyzwolenie z mąk.”[80]

Wreszcie Jakub definiuje kategorię średnio dobrych jako tych, którzy korzystają ze wstawiennictw. W ostatniej palinodii powraca do idei, że wstawiennictwa grzesznych żywych nie przynoszą pożytku duszom czyśćcowym, dodaje jednak, że nie dotyczy to odprawiania mszy, która zawsze jest ważna, ani spełniania dobrych uczynków, których dokonaniem zmarły może obarczyć nawet żywego grzesznika.

To długie rozważanie kończy się *exemplum* zaczerpniętym z *Kroniki* cystersa Helinanda z Froimont (początek XIII wieku); jego akcja rozgrywa się w czasach Karola Wielkiego, dokładnie zaś w 807 roku. „Pewien rycerz miał wyruszyć z Karolem Wielkim na wojnę z Maurami. Prosił tedy swojego krewnego, aby, gdyby on zginął w walce, sprzedał jego konia i uzyskaną zapłatę rozdał między

ubogich. Rycerz ów poległ, ale krewnemu tak bardzo podobał się jego koń, że go dla siebie zatrzymał. Wkrótce potem ukazał mu się zmarły, jaśniejący jak słońce, i rzekł: Dobry krewniaku, oto przez osiem dni cierpiałem męki czyśćcowe, a to ty sprawiłeś, ponieważ nie dałeś ubogim pieniędzy uzyskanych za konia, jak ci to powiedziałem! Ale nie ujdzie ci to bezkarnie! [...] Dziś jeszcze diabły poniosą duszę twoją do piekła, a ja oczyszczony pójdę do królestwa Bożego. I oto nagle dał się słyszeć w powietrzu ryk jakby lwów, niedźwiedzi i wilków, a człowiek ów zniknął z powierzchni ziemi.”[81]* Można tu rozpoznać wersję jednego z dwóch *exempla* dotyczących czyśćca, które znajdują się w *sermones vulgares* Jakuba z Vitry — ale także u Odona z Cheritonu i Tomasza z Can- timpre. Jest to zatem swoista klasyka tego gatunku. Podjęty w *Złotej Legendzie*, stanie się czymś w rodzaju wademekum czyśćca w XIII wieku. Odnajdujemy tam istotę *dossier* czyśćca, od Augustyna począwszy, plus kilka tekstów nowszych traktowanych jako teoretyczne uzupełnienia lub ilustracje.

ŚWIĘTA W CZYŚĆCU: LUTGARDA

Literatura hagiograficzna świadczy o zadziwiającej wręcz popularności czyśćca.

Dusze w czyśćcu potrzebują pomocy. Nadchodzi ona przede wszystkim ze strony krewnych, przyjaciół oraz wspólnot, do których należały. Czy

jednak na świętych, niektórych świętych, nie spoczywa powinność orędowania, wspomagania? Maryja Dziewica, z pewnością pośredniczka w pełnym tego słowa znaczeniu, przejawia tu szczególną aktywność. Święty Mikołaj do swych licznych patronatów dodaje też, jeśli tak można rzec, patronat nad czyśćcem. Pewien zaś przypadek wydaje się szczególnie godny uwagi. W XIII wieku zarysowuje się kult prawdziwej świętej czyśćcowej, imieniem Lutgar- da. Jest to mniszka cysterska z klasztoru benedyktyńskiego w Aywieres (Brabancja, diecezja Namur). Jak się zdaje, była bliska środowisku beginek i znała Jakuba zVitry, od którego otrzymała przynajmniej jeden list, oraz Marię z Oignies, sławną beginkę, której żywot napisał właśnie Jakub z Vitry. Wniosła też wkład w historię mistyki, gdyż wraz z kilkoma beginkami przyczyniła się do popularyzacji kultu Serca Chrystusowego.[82]

Gdy tylko umarła, znany dominikanin, Tomasz z Cantimpre, między 1246 i 1248 rokiem napisał jej *Żywot.* Nie dostąpiła jednak oficjalnej kanonizacji. Lutgarda, która — jak pisze Tomasz — nigdy nie zdołała nauczyć się mówić po francusku (czy też może chciała zachować język swej rodzimej kultury,

flamandzki, w kontakcie z laikami?) oficjalnemu Kościołowi jawiła sie chyba jako ktoś nieco podejrzany. Innocenty IV zażądał od Tomasza zCantimpre skorygowania pierwszej redakcji jej żywota. Dominikanin nazywa Lutgardę jedynie „pobożną” *(pia*), nigdy świętą *(sancta* lub *beata),* ale mimo to traktowano ją i czczono jak świętą, „na dawny sposób”. Wedle jej *Żywota*, wyspecjalizowała się w wyzwalaniu dusz z czyśćca i miała na swoim koncie kilku znanych, a nawet sławnych podopiecznych.

Pierwszym, którego miano znamy, był Szymon, opat Fouilly, „człowiek żarliwej wiary, ale twardy dla tych, którzy mu podlegali”. Zmarł przedwcześnie. Ponieważ miał słabość do pobożnej Lutgardy, jego śmierć nią wstrząsnęła. Po szczególnie srogich umartwieniach (*afflictiones)* i postach, poczęła błagać Boga o wyzwolenie duszy opata, Pan zaś odrzekł jej: „Dzięki tobie okażę łaskę temu, za którym się wstawiasz.” Lutgarda, bojowa orędowniczka dusz czyśćcowych, miała odpowiedzieć: „Panie, nie przestanę płakać i nie zadowolę się Twymi obietnicami dopóki nie ujrzę wyzwolenia tego, w imieniu którego cię błagam.” Wtedy Pan objawił się jej i ukazał duszę w osobie, która pozostawała przy nim po wyjściu z czyśćca. „Po czym Szymon pojawiał się często Lutgardzie i powiedział jej, że

spędziłby czterdzieści lat w czyśćcu, gdyby nie wspomogła go swymi modlitwami u miłosiernego Boga.”[83]

W chwili śmierci błogosławiona Maria z Oignies potwierdziła, że modlitwy, posty i starania Lutgardy miały wielką moc, oświadczając proroczo: „Nie masz na tym świecie wierniejszego i skuteczniejszego orędownika dusz czyśćcowych niźli szlachetna Lutgarda. Za życia dokonuje cudów dzięki duszy, po śmierci czynić je będzie dzięki ciału.”[84]

Sam kardynał Jakub z Vitry również skorzystał z dobrodziejstw jej orędownictwa. Cztery dni po jego śmierci Lutgarda, która o niej nie wiedziała, została przeniesiona do nieba i ujrzała, jak anieli wiedli duszę Jakuba do raju. „Dusza Lutgardy uradowała się wielce i rzekła mu: «Najczcigodniejszy Ojcze, nie wiedziałam o twej śmierci. Kiedyż to opuściłeś ziemską powłokę?» On zaś odparł: «Przed czterema dniami, spędziłem z tego trzy noce i dwa dni w czyść- cu.» Lutgarda zdumiała się: «Czemuż zaraz potem nie dałeś znaku żadnego mnie, która jeszcze żyję, abym przyczyniła się do uwolnienia cię od tej kary dzięki modlitwom naszych sióstr?» «0 pani — odpowiedział Jakub — nie chciałem zasmucać cię moją karą, wolałem za to pocieszyć cię moim uwolnieniem z czyśćca i dostąpieniem niebiańskiej chwały. Lecz i ty wkrótce za mną podążysz.» Po tych słowach pobożna Lutgarda odzyskała zmysły i z wielką radością obwieściła siostrom o jego śmierci, pobycie w czyśćcu, jak też chwale wniebiesiech.” Według Tomasza zCantimpre istniał jeszcze drugi świadek czyśćca Jakuba, pewien brat z klasztoru dominikanów w Rzymie, gdzie Jakub z Vitry został najpierw pogrzebany. Temu to mnichowi Bóg objawił — także czwartego dnia po śmierci Jakuba — o jego czyśćcowej pokucie i późniejszej chwale.[85]

Wreszcie błogosławiona Maria z Oignies pojawiła się Lutgardzie i prosiła ją o wstawiennictwo na rzecz swego przyjaciela, Baudouina z Barbenzon, przeora Oignies, dawnego kapelana Aywieres, któremu obiecała wspomóc go po jego śmierci.[86]

I Tomasz z Cantimpre konkluduje: „O czcigodna Mario, jakże prawdziwe jest twe świadectwo, jak niezłomna obietnica, o ty, która zechciałaś poprosić pobożną Lutgardę, by się wstawiła swymi modlitwami za wszystkich śmiertelników, ty, która, jeszcze za ziemskiego żywota, błagałaś ją, najpotężniejszą orędowniczkę dusz czyśćcowych — ty, która, uwznioślona w radościach niebiańskich, przybyłaś jednak, by się u niej wstawić za zmarłym przyjacielem!”

## ŻYWI I UMARLI: TESTAMENTY IOBITUARIA

W XIII wieku czyściec pojawia się także za pośrednictwem najważniejszych nowych form solidarności między żywymi i zmarłymi.

Świadczą o tym przede wszystkim testamenty. Trzeba przyznać, że o czyśćcu napomyka się tam jeszcze z rzadka. Na dobre zadomowi się on w nich dopiero w XIV wieku, i to nie we wszystkich regionach.[87] Na przykład w testamencie Renauda z Burgundii, hrabiego Montbeliard, który spisano w 1296 roku (co prawda kodycyl powstał w 1314 r.), chodzi o złagodzenie pośmiertnego losu przyszłego zmarłego, dzięki spłacie długów i zamawianiu mszy w rocznicę zgonu, „dla uleczenia duszy" (wyrażenie *„pro remedio ani- mae*" tradycyjnie pojawia się w aktach donacji, potem zaś w testamentach, przywróconych do łask począwszy od XII wieku). Wspomina się tam więc o wstawiennictwach za zmarłych tkwiących w czyśćcu, ale samo to słowo nie pojawia się w tekście.[88] Należałoby przyjrzeć się uważniej postawie zakonów żebraczych; wiadomo, że z jednej strony zawzięcie „polowały na testamenty", a z drugiej ich kazania i *exempla* świadczą o intensywnym propagowaniu czyśćca. Czyż w trakcie XIII wieku nie zastąpili cystersów w tej roli?

Instytucje religijne nadal przywiązują wagę do ksiąg pamięci o zmarłych. Nekrologi z okresu poprzedniego ustępują jednak miejsca nowym formom kommemoracji, które otrzymają nazwę obituariów. Jeśli nawet czyściec nie pojawia się tam bezpośrednio, to jego rozwój ma duże znaczenie dla tej przemiany, jak uważa specjalista Jean-Loup Lemaitre.

„Od końca XII wieku, wraz z ponownym odkryciem testamentu, ze zwielokrotnieniem pobożnych zapisów, z rozwojem wiary w czyściec, dokumentacja nekrologiczna przybiera wyraźnie odmienny aspekt. Prostą inskrypcję zawierającą wspomnienie i wstawiennictwa zastąpił zapis, który ma

towarzyszyć odprawianiu nabożeństwa. *Officium plenum*, dotąd, występujące tylko wyjątkowo, stopniowo staje się regułą. Nabożeństwo za zmarłych, uroczyste lub nie, było jednak nabożeństwem dodatkowym, a więc ważną rzeczą okazało się zapewnienie jego celebrowania za pomocą fundacji, stąd modyfikacja charakteru zapisów. Obok imienia zmarłego i wyszczególnienia jego zasług lub funkcji poczęły się pojawiać elementy składowe tej fundacji, powszechnie przybierającej postać renty: jej wymiar, dłużnicy, ich kolejność, niekiedy nawet określone były sposoby jej wykorzystania: rozdział między celebransa, pomocników, na oświetlenie

kościoła oraz dzwonnikom. Niekiedy nawet precyzuje się typ nabożeństwa. W niektórych przypadkach fundacja była poczyniona żywemu beneficjentowi i nabożeństwem była wtedy msza, poświęcona najczęściej Maryi Dziewicy lub Duchowi Świętemu, na przemian w rocznicę zgonu testatora.

Zapisy różnicowały się więc i ewoluowały. Początkowo wpisywano obok siebie msze żałobne za członków wspólnoty, duchownych stowarzyszonych i fundacje rocznicowe, których sposoby wykonania wyraźnie określano. Stopniowo poczęły przeważać zapisy dotyczące mszy fundowanych, eliminując automatyczne i bezpłatne zapisy dotyczące jedynie samych imion do wypominania. Z pewnością zawsze można było wspominać w kapitule lub refektarzu imiona zmarłych, za którymi wspólnota miała się wstawiać, ale trzeba było przecież wiedzieć, jakiego rodzaju nabożeństwa za zmarłych należało odprawiać i w czyjej intencji, ile pieniędzy (i w jaki sposób podzielonych) szło na poszczególne msze. Księgi miały więc podwójną funkcję, mimo że służyły tylko do zapisywania mszy żałobnych ufundowanych we wspólnocie.

Z tego właśnie powodu stopniowo od XIII wieku poczynają z nich znikać miana członków wspólnot (zwłaszcza wspólnot monastycznych) na korzyść laików, mieszczan lub szlachciców troszczących się o zapewnienie sobie zbawienia i skrócenie pobytu w czyśćcu dzięki pobożnym fundacjom.”[89]

Wreszcie stykamy się co najmniej z jednym wyraźnym dowodem tego, jak wiele znaczył czyściec dla członków pewnego bractwa, stowarzyszenia, którego jedną z wielkich trosk, na wzór kolegiów funeralnych starożytności, było czuwanie nad przebiegiem ceremonii pogrzebowych i wstawiennictwami za zmarłych członków bractwa. Świadczy o tym statut bractwa cyrulików z Arras (1247 r.).

Tekst ten — oryginał spisano w języku miejscowym, starofrancuskim (jedna ze stron, czyli cyrulicy, składała się bowiem z laików nie znających łaciny) — jest bardzo wymowny. Czyściec okazuje się osią stowarzyszenia o charakterze cechowym, właściwym nowemu światu miejskiemu, zawiązanego pomiędzy członkami profesji (zarówno mężczyzn, jak kobiet), kierowanej przez pochodzącą z obioru starszyznę typu komunalnego (mer i ławnicy), a wspólnotą jednego z nowych zakonów żebraczych, dominikanami, ściśle związanymi w ich apostolacie z nowym społeczeństwem miejskim.

„Niechaj wiedzą wszyscy nasi członkowie obecni i przyszli, iż przeor dominikanów z Arras i klasztor wymienionych wyżej braci, za zgodą mistrza zakonu, zawiązali wraz z cyrulikami miasta Arras *miłosierdzie* (bractwo) ku chwale Boga, Matki Bożej i świętego Dominika. Bractwu owemu wolno będzie po wsze czasy odprawiać każdego roku trzy msze za wszystkich braci i siostry, którzy do niego wstąpią i w tejże wspólnocie pozostaną oraz dokonają ducha. Pierwsza msza ma przypadać na dzień przeniesienia świętego Dominika, dwie zaś pozostałe w rocznicę śmierci ojca i matki każdego z członków. Nadano im pełne prawa stowarzyszenia (*compaignie);* będą też mogli w pełni korzystać z dóbr duchowych czynionych i teraz, iw przyszłości, dzień i noc, w ich klasztorze w Arras i przez cały ich zakon w łonie chrześcijaństwa wszystkich żyjących, którzy — żyjąc w Miłosierdziu — nie utracą łaski, jak też tym, którzy w jego ramach umrą, by skrócić ich kary w czyśćcu i by wcześniej mogli dostąpić wiecznego odpoczynku. Aby zadośćuczynić temu, co powyżej napisano, przeor i bracia stowarzyszają (*acompaigne*) wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety, jacy przystąpią do rzeczonego Miłosierdzia za pośrednictwem mera i ławników, których wybiorą sami cyrulicy. I aby to wszystko potwierdzić i uczynić stałym (*estande:* trwałe, stałe) oraz dowiedzionym, przeor i klasztor braci wyżej wymienionych opieczętowali tę kartę ich pieczęcią. Uczyniono to zaś w roku od Narodzenia Pana Naszego MCC i XLVII, w miesiącu kwietniu.”[90]

W związku z powyższym tekstem, jedynym znanym mi dokumentem tego rodzaju zachowanym do naszych czasów, pragnąłbym wysunąć dwie hipotezy. Pierwsza z nich dotyczy roli zakonów żebraczych jako propagatorów nowych postaw wobec śmierci, a zatem popularyzacji czyśćca. Druga wiąże się z zainteresowaniem czyśćcem przejawianym przez jedną z owych podejrzanych, pogardzanych profesji, cyrulików-chirurgów pozostających w stałym kontakcie z ciałem i krwią, których rzemiosło zaliczano do niegodnych *(inhonesta mercimonia).* Jak już się przekonaliśmy w związku z lichwiarzami, cyrulicy najwyraźniej dostrzegli w czyśćcu wielką szansę uniknięcia piekła. Czy jedną z konsekwencji rosnącej popularyzacji czyśćca nie miało czasem być zrehabilitowanie (a w perspektywie również zbawienie) kategorii społeczno-zawodowych o niepewnym statusie duchowym i skonsolidowanie na gruncie religii ich awansu społecznego?

CZYŚCIEC WMÓWIĘ POSPOLITEJ: PRZYPADEK FRANCUSKI

Inne badania należałoby przeprowadzić w zakresie literatury tworzonej w języku pospolitym. Mogłaby nam ona dostarczyć danych świadczących o upowszechnianiu się nowej wizji zaświatów w dziełach literackich, których bezpośrednimi odbiorcami byli ludzie świeccy. Spotykamy oczywiście czyściec, jeśli chodzi o zbiory *exempla* w języku miejscowym lub kroniki typu

*silva rerum,* jak *Menestrel de Reims.* Jednakże produkcja literacka, na przykład francuska, tak bardzo się wzmogła w XIII wieku, że można tu dokonać jedynie sondażu. Wydaje mi się, na podstawie wybranych przykładów przeanalizowanych przez kilku uczonych[91], że czyściec stał się rodzajem ubocznego motywu w różnych gatunkach literackich. Jak wzmiankuje *Vocabulaire de Vancien franęais* Toblera-Lommatzcha, nigdy nie występuje on w eposach (gatunek wcześniejszy od czyśćca, mimo że pieśni rycerskie powstawały również i w XIII wieku) i pierwszym francuskim dziełem literackim mówiącym o czyśćcu jest *Espurgatoire saint Patńz* Marie de France.

Pewien rycerz włoski, Filip z Novary, jurysta i pisarz związany ze sprawami dotyczącymi Ziemi Świętej oraz Cypru, gdy już po 1260 roku w wieku sześćdziesięciu lat wycofał się z aktywności zawodowej, posługując się francuszczyzną, językiem literackim chrześcijaństwa, napisał traktat, w którym streścił swoje doświadczenia życiowe, *Les quatre temps d'age d'homme.* Według niego młodzi popełniają wiele czynów lekkomyślnych, a nawet szaleństw. Mało za to pokutują na ziemi, a zatem będą musieli srogo i długo pokutować w czyśćcu.[92]

*W* Roman de Baudouin de Sebourc *można przeczytać:*

odchodzi do raju [...]

Bez przechodzenia przez czyściec[93]

co kojarzy się wyraźnie z pośrednią, przejściową rolą czyśćca.

Gautier z Coincy, kanonik w Soissons, autor najobszerniejszego i cieszącego się uznaniem cyklu *Miracles de Notre-Dame* pisanego wierszem (1223), mówi o czyśćcu jako o miejscu kary.

Wszystko się kończy w czyśćcu, tam wiedzie droga za złe czyny które człowiek popełnił za życia.[94][23]

Jehan z Journi, możny pan pikardyjski, pisze w swej *Dime de penitence,* powstałej na Cyprze w 1288 roku:

Mądry człowiek winien panować nad sobą, ile tylko mu siły pozwolą, niech daje jałmużnę, dopóki żyje, by dzięki temu w godzinie śmierci mógł

pójść do czyśćca, i stać się czystym dla chwały.[95]*

Najbardziej jednak interesującym ze wszystkich tych tekstów literackich jest bez wątpienia fragment fabliau *La cour de paradis:*

Dlatego usłyszeliście, że Dzień Zaduszny jest po dniu Wszystkich Świętych, niech dla wszystkich to będzie oczywiste; powiedziano nam, że dusze w czyśćcu

odpoczywają podczas tych dwóch dni;
lecz wszystkie te, które nie zaznają przebaczenia
i będą potępione za swe grzechy,
niech wiedzą na pewno,
że nie dla nich pobyt tam ni odpoczynek.[24]

Więź między dniem Wszystkich Świętych i Dniem Zadusznym (pierwszy i drugi listopada) została tu silnie zaznaczona, a powiązanie ich obydwu z czyśćcem wyraźnie podkreślone. Oryginalną cechą tych wierszy jest zwłaszcza fakt, że wprawdzie neguje się tam cotygodniowe, sobotnie wytchnienie potępionych od mąk piekielnych, pojawia się jednak idea dwudniowego odpoczynku w czyśćcu, zastępując wspomniany przez Jakuba z Vitry odpoczynek Pański. Czyściec zbytnio się zinfernalizował, by można w jego obręb przenieść motyw odpocznienia związany pierwotnie z Gehenną.

Wielkie wydarzenie usytuowane dokładnie na przełomie XIII i XIV wieku umożliwiło czyśćcowi wyjście naprzeciw pewnym intencjom Kościoła i aspiracjom wiernych. Był to odpust zupełny 1300 roku.[96]

ODPUSTY CZYŚĆCOWE: JUBILEUSZ 1300 ROKU

Tego roku papież Bonifacy VIII, uwikłany w pogłębiający się wciąż spór z królem Francji Filipem Pięknym, a zatem — pośrednio — z całym chrześcijańskim społeczeństwem laickim, które coraz gorzej znosiło ucisk papieski, wezwał po raz pierwszy wszystkich wiernych do Rzymu, by święcić rok jubileuszowy, pomny tego, co mówi prawo mojżeszowe w rozdziale XXV *Księgi Kapłańskiej*. Chodziło o rodzaj nadzwyczajnego roku szabatowego, roku ekspiacji i odpoczynku, wyzwolenia i powrotu do źródeł, który winien był powracać po siedmiokrotnym upływie siedmiu lat, to znaczy co pięćdziesiąt lat. Ów symboliczny rok odpustowy nigdy się jednak nie doczekał realizacji. Chrześcijaństwo raz jeszcze przejęło tu pałeczkę od judaizmu, Ewangelia wieściła bowiem „rok łaski Pana” (Łk 4, 19). Począwszy od wczesnego średniowiecza odpust zupełny, nie praktykowany przez Kościół, został jednak włączony przez pewnych

autorów kościelnych do nowych chrześcijańskich koncepcji pokuty i przebaczenia. Nic więc

dziwnego, że wskrzeszony odpust zupełny zetknął się ze świeżą ideą czyśćca, także związanego pod historycznym i teoretycznym względem z pokutą.

Izydor z Sewilli w swych *Etymologiach* zdefiniował odpust zupełny jako rok odpuszczenia (*remissionis annus)*[97]. Ów rok absolucji, jak głosili jego inicjatorzy, otwierał też nowe stulecie. Jako pokutne zakończenie miał stanowić dla wiernych rodzaj substytutu millenium ściśle kontrolowanego przez Kościół i Stolicę Apostolską.

Papież z tej okazji przyznał pielgrzymom zdążającym do Rzymu pełny odpust *(plenissima venia peccatorum)*, zupełne odpuszczenie grzechów, które dotąd przysługiwało jedynie krzyżowcom, i rozciągnął korzyść tego odpustu na zmarłych, to znaczy na dusze czyśćcowe. Owego niebywałego rozszerzenia zakresu dokonano późno i w sposób poniekąd pośredni.

Bonifacy VIII decyzją z Bożego Narodzenia 1300 roku przyznał pełny odpust wszystkim pielgrzymom, którzy zmarli podczas pielgrzymki, w drodze do Rzymu lub już w samym mieście, i wszystkim tym, którzy mieli szczery i zdecydowany zamiar dokonania pielgrzymki, lecz napotkali przeszkody.[98] Zakres odpustu był jednak ogromny.

Wydaje się, iż papież ogłosił „natychmiastowe wyzwolenie od wszelkiej kary niektórych dusz z czyśćca”.[99] Oczywiście teoretycznej podstawy dostarczyły władzy papieskiej, jak już widzieliśmy, w dużej mierze teorie świętego Bonawentury i świętego Tomasza z Akwinu. Nigdy jednak, jak się zdaje, nie zastosowano ich jeszcze w praktyce. Żywi mogli do tej pory wyzwalać zmarłych z czyśćca jedynie *per modum suffragii*, przez przeniesienie na nich zasług, jakich sami nabywali dzięki dobrym uczynkom.

Wydaje się, że władza papieska co do wyzwalania dusz z czyśćca pozostawała jeszcze, po tym jednorazowym wielkim ewenemencie, teoretyczna, co trwało aż do XV wieku. Zmarły w 1314 roku kanonista Alessandro Lombardo zwykł był na przykład powtarzać, że papież może dzięki odpustom przyjść z pomocą tym, którzy są w czyśćcu, tylko pośrednio lub „okazjonalnie”, przyznając odpusty wszystkim, „którzy modlą się lub czynią dobro zmarłym będącym w czyśćcu”; kolejni papieże XIV wieku nie ośmielali się jeszcze, o ile wiemy, używać tej ogromnej władzy nad zaświatami. Jednakże uczyniono już pierwszy krok, nawet jeśli

miał on zakres ograniczony. Przekroczono pewien etap we wprowadzeniu odpustów do systemu czyśćca.

CZYŚCIEC WCIĄŻ JESZCZE BUDZI WROGOŚĆ

Decyzja Bonifacego VIII powzięta w roku jubileuszowym 1300, który okazał się wielkim sukcesem, w pewnym sensie utrwaliła triumf czyśćca

z XIII wieku. Nie trzeba jednak zapominać, że na przełomie obydwu wieków czyściec ma w łonie społeczności chrześcijańskiej nie tylko zwolenników.

Przede wszystkim istnieją heretycy.

Jeszcze w pierwszej połowie XIV wieku, w roku 1335, wpiemonckim Giaveno, liczni waldensi oświadczają inkwizytorowi dominikańskiemu: „W życiu przyszłym jest tylko raj i piekło, a czyściec istnieje jedynie na tym świecie.”[100]

W innych jednak przypadkach ci, których jawnie podejrzewano o to, iż są heretykami lub ci, którzy za takich uchodzili, wydają się przyzwyczajać coraz bardziej do czyśćca bądź przez włączenie go do zasobu wierzeń ludowych dotyczących zaświatów, bądź przez wrażliwość na związany z nim zespół wyobrażeń.

Tak było w przypadku pewnej kobiety, Rixendy, przesłuchiwanej przez inkwizytora Narbonne w 1288 roku. Należała ona, jak się zdaje, do środowiska beginek związanych z franciszkanami-spirytuałami. Oświadczyła ona, że przed ośmiu laty w Saint-Matthieu „została wzięta do nieba, gdzie ujrzała Jezusa stojącego i siedzącego zarazem, jak też jego matkę Maryję tuż koło niego, obok nich zaś świętego Franciszka”. Dodała, że „widziała swego ojca i matkę w czyśćcu, gdzie pokutowali za grzechy. Oni to powiedzieli jej, że aby ich zbawić... [tu następuje luka w rękopisie] i rzekli, że dzięki jej modlitwom liczne dusze zostały uwolnione z czyśćca, a zwłaszcza jej ojciec i matka oraz kuzynka Aucradis. Mówiła też, że tam zobaczyła kobietę z Beziers imieniem Feralguiere, która cierpiała w czyśćcu ciężkie kary, jako że była czyszczona zgrzebłem i chłostana przez trzy dni [...]. Zobaczyła swego ojca i matkę u wrót raju, gdzie wkrótce potem znaleźli się w ich przybytku. Dnia drugiego rzekła dokładniej, że dusze, które wychodzą z czyśćca, nie idą zaraz do raju, ale czekają przez czas jakiś w przynależnych im przybytkach. I tak jej ojciec i matka, których uwolniła z czyśćca dzięki modlitwom i dzięki temu, iż oddała zboże, które byli dłużni, musieli czekać jeden dzień i jedną noc u wrót raju...”[101]

Odnosi się to również do niektórych katarskich wiosek Montaillou. Wydaje mi się, że należałoby tu wyrazić opinię nieco odmienną od zdania Emmanuela Le Roy Ladurie: „We wszystkich tych historiach jest jeden wielki zapomniany — czyściec.” Na procesie Rajmunda Vaissiere zAix świadek zaprzysiężony Jean Barra oświadcza: „Kiedy byliśmy obaj w Enca- stel, powiedział mi, abym czynił tak, jak nieboszczyk Piotr Authie, heretyk, wtedy bowiem dusza moja, po wyjściu z mego ciała, wnet znalazłaby się w raju, nie doświadczając ani piekła, ani Otchłani, ani też czyśćca.”[102]

W najpełniejszym przypadku, który zwrócił uwagę Emmanuela Le Roy Ladurie, przypadku Arnauda Gelis alias Bouteillera du Mas Saint-Antonin, widzimy, jak motyw zjaw współistnieje z motywem czyśćca i jak obydwa zachodzą na siebie. Piotr Durand, kanonik Pamiers, któremu pojawia się w kościele Saint-Antonin płonąca dusza, zadaje jej, w sposób bardzo bezpośredni, klasyczne pytanie: „Zapytałem go, jak się miał, i odpowiedział mi: Dosyć dobrze teraz, ale dane mi było zaznać złego miejsca.» Zapytałem go, jakież to miejsce, on zaś odrzekł: «Przeszedłem przez ogień czyśćcowy, który był srogi i zły. Ale tylko przez niego przeszedłem.» Poprosił mnie też, bym się modlił za niego. Innym razem zobaczyłem go w klauzurze [...] i jeszcze raz tak samo w klauzurze, a więcej już mi się nie zjawiał, mniemam zatem, iż dostąpił już spoczynku.”[103]

Arnaud Gelis daje świadectwo wycofywaniu się piekła, które ustępuje miejsca czyśćcowi: „Wszyscy oni powiedzieli mi, że nie trzeba bać się potępienia wiecznego, gdyż wystarczy być dobrym chrześcijaninem, wyspowiadać się i okazać skruchę, aby nie być potępionym...”

Piotr Durand jest wszakże wyjątkiem. Zjawy, które oglądał Arnaud Gelis, zdają się świadczyć o tym, że normalną kondycją dusz zmarłych jest błąkanie się po świecie i nawiedzanie kościołów: „Czynią one pokutę, nawiedzając rozmaite kościoły. Jedne nawiedzają je częściej, inne zaś rzadziej, w tym sensie, że ci, którzy winni pokutować najciężej, zjawiają się tam najczęściej. I tak zatem lichwiarze miotają się tu i tam niby wiatr, ale ci, którym nakazano mniejszą pokutę, nie są równie żwawi. I nie słyszałem, aby któryś pokutował inaczej, niźli tak się właśnie błąkając, prócz rzeczonego Piotra Durand, który przeszedł przez ogień czyśćcowy. Kiedy zaś przestają już nawiedzać kościoły, udają się do miejsca odpocznienia, i tam pozostają aż do dnia Sądu, jeśli sądzić z tego, co rzekli mi owi zmarli.”[104]

Kiedy więc Arnaud Gelis odrzeka się herezji, musi tym samym z większym szacunkiem mówić o czyśćcu: „Co do pierwszego artykułu to, odwołując błąd tam zawarty, rzekł on, iż przedtem wierzył tak, jak tam napisano, lecz teraz niezachwianie już jest przekonany, iż dusze zmarłych mężczyzn i kobiet idą do czyśćca, w którym dopełniają pokuty, jeśli nie uczynili jej na tym świecie. Potem zaś idą do raju niebiańskiego, gdzie przebywa Chrystus Pan, Najświętsza Panienka, aniołowie i święci.”[105]

Z inną formą oporu wobec czyśćca spotykamy się zwłaszcza u pewnych duchownych i poetów, szczególnie we Włoszech.

Jedni z nich, konserwatyści i tradycjonaliści, pragną nadal pozostawać przy starej opozycji piekło—raj i zamykają oczy na to nowe, trzecie miejsce, twór teologów-intelektualistów.

Bonvesin dalia Riva[106], mediolańczyk, który żył w drugiej połowie XIII wieku, tercjarz zakonu humiliatów, pisze *Libro delle Tre Scritture*. To, co istnieje między pismem „czarnym”, opisującym dwanaście kar piekła, i pismem „złotym”, ukazującym dwanaście chwał raju, nie jest czyśćcem, lecz Wcieleniem, męką Odkupiciela, czyli pismem „czerwonym”, uczynionym z krwi Chrystusa.

W tej samej epoce inny poeta, franciszkanin Giacomino da Verona, zachowuje z „pism” Bonvesina jedynie owo czarne i złote w wierszu *OJeruza-*

*lem niebiańskim i Babilonie piekielnym:* między radościami raju i karami piekła nie ma tam już miejsca na oczyszczenia pośrednie. To aluzja do „subtelności” teologów (wiersz 19), ostre przeciwstawienie sobie dobra i zła. Słowa

zło prowadzi do śmierci wraz z tym aniołem zgubionym, dobro daje życie wraz z dobrym Jezusem (w. 331—332)

wydają się mieć na celu wykluczenie elementu pośredniego, czyli czyśćca.[10]

W przypadku innych wrogość jeśli nie wobec czyśćca, to przynajmniej wobec przesadnej pobożności związanej z czyśćcem wydaje się wynikać z lęku przed pogańskimi przesądami. I tak we fragmencie swego słynnego *Specchio di vera penitenza,* ukazującego „opinie fałszywe i próżne pozostałe po pogaństwie lub wprowadzone przez fałszywą, diabelską doktrynę”, dominikanin Jacopo Passavanti atakuje „próżność i chciwość śmiertelników, którzy chcieliby rządzić sprawiedliwością Bożą i mniemają, iż dzięki swym czynom, słowom lub ofiarom mogą wyzwalać dusze z

czyśćca, nim jeszcze minie wyznaczony owym czas kary. Jest to wielkie zarozumialstwo i niebezpieczny błąd”.[108]

Z Bonvesina dalia Riva i Giacomina da Verona często usiłuje się czynić prekursorów Dantego. Geniusz i odwaga autora *Divina Commedia* kontrastują z nimi jednak w sposób jaskrawy.

Triumf poetycki: Boska Komedia

Nieco ponad sto lat po swych narodzinach czyściec zyskuje niezwykłą szansę: poetycki geniusz Dantego Alighieri, urodzonego we Florencji w roku 1265, zapewnia mu na zawsze wyjątkowe miejsce w pamięci ludzkiej. Między wygnaniem z Florencji (r. 1302) i śmiercią w Rawennie (r. 1321) Dante napisał *Boską Komedię*, której dwie pierwsze części, to znaczy *Piekło* i *Czyściec*, zostały ukończone w roku 1319, jak tego dowodzi list uczonego bolońskiego Giovanniego del Virgilio.

Nie tylko po to, aby wykazać, że w dziejach czyśćca wielkie znaczenie odegrał przypadek, kończę moją pracę na *Boskiej Komedii*. Nie tylko po to, aby w jej partii końcowej czyściec znalazł się na szczytach, na które wyniósł go Dante. Czynię tak także, czynię tak zwłaszcza dlatego, że Dante, tworząc dzieło wyjątkowe, zdołał połączyć w harmonijną całość większą część odrębnych motywów, których tropem podążałem w tej książce. *II Purgatoño* jest wzniosłym epilogiem powolnych narodzin czyśćca. Jest to również — wśród wszystkich tych potencjalnych, a niekiedy konkurujących ze sobą wizji czyśćca, jakie Kościół, kładąc silny nacisk na samą istotę dogmatu, pozostawił jednak do wyboru wrażliwości i wyobraźni chrześcijan — najszlachetniejsze jego wyobrażenie, na jakie zdobył się ludzki umysł.

W gąszczu komentarzy opracowanych przez badaczy Dantego (byłoby rzeczą śmieszną, abym rościł sobie pretensje do miana jednego z nich), szedłem prostą drogą bezpośredniej lektury poematu, kierując się wspomnieniem licznych tekstów, które poprzedziły *Boską Komedię* w poszukiwaniu czyśćca.[1] Najpierw więc ponownie wytyczę ten szlak.

DANTEJSKI SYSTEM CZYŚĆCA

Dante sporo już o tym rzekł w ostatnim wersie *Piekła*. Poeta i jego przewodnik, Wergiliusz, wyszli stamtad. aby na powrót „witać gwiazdy”. Czyściec nie

leży pod ziemią, lecz na równym z nią poziomie, pod gwiaździstym niebem. Przyjmuje ich starzec, mędrzec starożytności, Katon z Utyki, który jest strażnikiem czyśćca. Czyściec to góra, a jej dolna część tworzy rodzaj

przedsionka, poczekalni, gdzie przebywają zmarli, którzy nie są jeszcze godni tego, by wejść do czyśćca właściwego. Góra wznosi się na półkuli południowej, zajmowanej, według Ptolemeusza, na którym opiera się Dante, przez pusty ocean niedostępny żywym ludziom. Wznosi się ona na antypodach Jerozolimy (II, 3, IV, 68 i n.). Do czyśćca właściwego obaj pielgrzymi docierają dopiero w dziewiątej pieśni, gdzie Wergiliusz obwieszcza swemu współtowarzyszowi:

U czyśćcowego stanęliśmy wzwodu;
Patrz na przedmurze stok okrążające,
Środkiem spękane jakby dla przechodu. (IX, 49—51)

Czyściec składa się z siedmiu kręgów lub spiętrzonych tarasów (*cerchi*, *cerchie*, *cinghi*, *comici*, *giri*, *gironi*), których obwód maleje w miarę zbliżania się do szczytu. Dusze oczyszczają się tam z siedmiu grzechów głównych. Są to kolejno: pycha, zazdrość, gniew, lenistwo, chciwość, łakomstwo, rozwiązłość. Na szczycie góry Wergiliusz i Dante wchodzą do raju ziemskiego, gdzie toczy się akcja sześciu ostatnich pieśni *Czyśćca* (XXVIII—XXXIII). Wergiliusz, który na progu raju ziemskiego przestaje być przewodnikiem Dantego, zwraca się do niego z tymi słowami:

Nie czekaj głosu mego ni skinienia:
Sąd twój dziś wolny, pewny, niezmącony;
Głupstwem by było nie iść w trop sumienia.
Ja ci udzielam mitry i korony. (XXVII, 139—142)

Po czym znika, pozostawiając Dantego we łzach (XXX, 49—54). Wkrótce jednak pojawi mu się Beatrycze, która będzie jego przewodniczką w ostatniej fazie peregrynacji, w trzecim królestwie zaświatów, raju.

Nikt lepiej niż Dante nie dał wyrazu ścisłemu powiązaniu systemu Stworzenia na ziemi i w zaświatach. Po opuszczeniu piekła osiąga się poziom świata pośredniego, doczesnego, czyli poziom ziemi, skąd wznosi się ku niebu góra czyśćca. Na samym jej szczycie rozciąga się raj ziemski, który nie leży już gdzieś w odległym zakątku wszechświata, ale na jego poziomie ideologicznym, poziomie niewinności pomiędzy końcową fazą oczyszczenia w czyśćcu a początkiem chwały w niebie. Zrezygnowano tu w zasadzie z obydwu Otchłani, które w XIII wieku profesjonalni teologowie traktowali przychylnie i rozwodzili się nad nimi obszernie, choć — jak się zdaje — nie towarzyszyło temu głębokie zakorzenienie tych marginalnych

miejsc w wierzeniach i praktykach. Prawdziwy system zaświatów, który przyjęły masy wiernych, to system nie pięciu miejsc, lecz trzech. Jednakże

obydwie Otchłanie zaznaczają swoją obecność także iw *Boskiej Komedii:* Otchłań starożytnych mędrców i patriarchów oraz Otchłań Dzieciątek ze świata chrześcijańskiego. Czuje się, że Dante rozdarty jest tutaj między podziwem, uznaniem i przywiązaniem do wielkich umysłów pogańskich

0 czym wymownie świadczy wybór Wergiliusza jako przewodnika) oraz współczuciem i czułością dla zmarłych w latach niemowlęcych dzieciątek a jego ścisłą ortodoksją chrześcijańską. Nikt nie będzie mógł dostąpić zbawienia w niebie bez otrzymania chrztu. Ów podwójny lud Otchłani nie przestanie jednak nawiedzać Dantego podczas całej jego pielgrzymki. Mędrców i sprawiedliwych sprzed nadejścia Chrystusa czekają dwa różne przeznaczenia. Tych, którzy żyli za czasów Starego Przymierza, Chrystus zbawił, gdy zstąpił do tej części piekła, gdzie znajdowała się Otchłań Patriarchów, z której

Ich wyprowadził w niebieskie krainy (*Piekło*, IV, 61),

potem zaś zamknął ją na zawsze. Poganie muszą pozostać na tym poziomie ciemności, ale Bóg przydzielił im w najwyższym z piekieł, czyli na poziomie pierwszego kręgu, „wspaniały gród” *(nobile castełło),* gdzie żyją na „świeżych murawach”, kończących się „połoniną widną i przestronną” (*Piekło*, IV, 106

1 n.). Mędrcy antyczni, do których Dante nieustannie nawiązuje w czasie swej pielgrzymki, pojawiają się jednoznacznie na kartach *Czyśćca*: są to Arystoteles, Platon i wielu innych, trawionych przez „tęskność bezowocną” za prawdziwym Bogiem (III, 40—45); jest to Juwenal, którego Wergiliusz widział zstępującego „w sień piekielnej kaźni”, (XXII, 14); jest to Stacjusz, który z niepokojem wypytuje swego mistrza Wergiliusza, czy wielcy pisarze rzymscy zostali potępieni; ten zaś odpowiada mu, że wraz z nim samym przebywają „w pierwszym okręgu bezsłonecznej kaźni”, gdzie się „bawią rozmową”

0 górze, czyli o górze czyśćca, na której rezydują ich piastunki, muzy (XXII, 97 i n.). To właśnie zresztą jednego z nich Bóg uczynił strażnikiem góry czyśćcowej: jest nim Katon z Utyki. Niektórych dziwiło powierzenie tej roli poganinowi, który w dodatku popełnił samobójstwo. Jednakże Dante darzył tego, który własnym życiem zapłacił za wolność, najżywszym podziwem *(Czyściec,* 1,70—75). W *Biesiadzie* czyni z niego symbol bohaterskiego obywatela, który uważa, że narodził się „nie dla siebie samego, ale dla ojczyzny

1 świata całego”.[2]

Dzieci zmarłe przed chrztem i obciążone jedynie grzechem pierworodnym znajdują się wraz z mędrcami pogańskimi w tym samym „grodzie” z pierwszego kręgu piekła. Wergiliusz wyjawia to trubadurowi Sordelowi spotkanemu w przedczyśćcu:

Są niżej smutne ciemnością otchłanie,

Choć nie męczarnią smutne, gdzie lamenty Brzmią nie jak jęki, ale jak wzdychanie.

Tam z niewinnymi mieszkam pacholęty;

Zęby je śmierci stargały o czasie,

Gdy z nich grzech ludzki był jeszcze nie zdjęty. (VII, 28—33)

Także i w *Raju* Dante wspomina o małych dzieciach pozostających w otchłani piekła:

Lecz dziś w okresie Łaski, w nowym stanie,

Jeśli nie przez chrzest doskonały Chrysta,

Już niewiniątkom raj się nie dostanie. (XXXII, 82—84)

Dante zdołał zobrazować czyściec tak plastycznie i wielowymiarowo dlatego, że zrozumiał jego rolę pośrednika aktywnego, co ukazał poprzez uzmysłowienie jego struktury przestrzennej i logiki duchowej, w którą się wpisuje. Potrafił też ściśle powiązać ze sobą czyśćcową kosmogonię i teologię. Niektórzy komentatorzy wysunęli hipotezę, że wypełnił on poemat dygresjami, gdzie wykorzystał wiedzę nabytą, wedle jego własnych słów, w „szkołach duchownych i dysputach filozofów”, w które rzucił się ciałem i duszą po śmierci Beatrycze w 1290 roku. Któż zaprzeczy, że jego kosmogo- nia, filozofia i teologia to zarazem i zewnętrzna szata, i najgłębszy sens jego poematu? '

Czyściec to oczywiście „owo drugie królestwo” między piekłem i rajem. Dante ma jednak dynamiczną i głęboko uduchowioną koncepcję tych pośrednich zaświatów. Czyściec nie jest jakimś neutralnym miejscem pośrednim, gdyż został wyraźnie ukierunkowany. Wyrasta on z ziemi, gdzie przyszli wybrańcy umierają, i zmierza ku niebu, które ma być ich wiecznym przybytkiem. W czasie swego itinerarium stają się oni coraz czystsi w miarę stopniowego zbliżania się do szczytu, czyli zawrotnych wyżyn, które zostały im przeznaczone. Ze wszystkich nagromadzonych w ciągu wieków wyobrażeń geografii zaświatów narzucających się Dantemu wybiera on tylko to, które wyraża prawdziwą logikę czyśćca, logikę wstępowania w górę. Dla Dantego, który realizuje, w perspektywie rzeczy ostatecznych, syntezę między tym, co najnowsze (czyściec) i co najbardziej

tradycyjne (strach przed piekłem i tęsknota do nieba), sfera uczuć nie krystalizuje się wokół śmierci. Poeta zadowala się dobitnym nawiązaniem do niej w drugiej pieśni *Czyśćca*, gdy w łodzi anioła przewoźnika „społem śpiewały duchy niebożęta" psalm CXIII *In exitu Israel de Aegypto*, który w średniowieczu rozbrzmiewał podczas wyprowadzania zwłok z domu do kościoła, a potem

podczas przenoszenia ich na cmentarz (II, 46—48). Istotą jest wstępowanie na tę górę, stale obecną w tej części poematu[3], a nawet zwaną „świętą" *(il mero monte,* XIX, 38, *il santo monte,* XXVIII, 12). Dante, który posiadł sekret sugerowania kilku znaczeń jednocześnie, określa ją w pewnych dwu wersach jako *kopiec*, co zaraz przywodzi na myśl wulkan, i jako wzniesioną ku niebu, ku któremu musi prowadzić:

Za czym źrenice obracam na górę,
Co wyżej wszystkich ziemskich gór się kładnie
(e diedi il viso mio incontro al poggio
che' nverso il ciel piu alto si dislaga) *(III, 14—15).*

Góra to bardzo wysoka, bardzo stroma, bardzo też trudno na nią wejść. Wergiliusz dosłownie wciąga na nią Dantego i obydwaj wspinają się na czworakach:

Szliśmy więc na skroś rozłupanym głazem,
Tak że nam z obu stron uciskał boki:
Rąk i nóg było trzeba użyć razem.
Gdyśmy wypełzli na krawędź opoki I na odkrytą natrafili ścianę,
„Gdzież teraz — pytam — obrócimy kroki?"
„W górę wprost pnij się przez bramy złupane;
Krok od mych śladów niech się nie odrywa [...]" (IV 31—38).
Szczytu źrenica nie dobiegła żywa (IV, 40).

Owo „drugie królestwo", które jest całym światem, dzieli się z kolei na regiony, które Dante również zwie królestwami, a jest ich siedem. Wergiliusz żąda, by strażnik, Katon, pozwolił przez nie przejść Dantemu i jemu samemu:

Puścić nas w górę siedemkroć toczoną (I, 82).

Z jednego z tych królestw do następnego, z jednego tarasu na drugi, wyżej położony, podróżnicy przedostają się, stąpając po schodach o stromych stopniach *(scalę, scaglioni, scallo, gradi* itd.); mowa o nich na przykład przy wstępowaniu z czwartego na piąty taras: [25]

GÓRA OCZYSZCZENIA

Góra ta jest jednak górą oczyszczenia i temu właśnie zasadniczemu celowi służy. Temat ów pojawia się już na samym wstępie:

A ja o wtórym z królestw śpiew ułożę,
Gdzie się duch ludzki z grzesznej myje pleśni,
Gotując stanąć na niebieskim dworze. (I, *4*—6)

Wergiliusz, zwracając się do Katona, wyjaśnia mu, że ukazanie owego oczyszczenia Dantemu jest celem tej części ich podróży:

Za czym mu rzeszę innych mar ukażę,
Która pod twoją zwierzchnością się kaje. (I, 65—66)

Pośród tego oczyszczania zbiorowego Dante wyszukuje przykłady indywidualne, jak na przykład poetę Guido Guinizellego, który znajduje się na siódmym tarasie, przeznaczonym rozpustnikom:

Jam jest, masz wiedzieć, Gwido Guinizelli;
Tum wszedł, bo życia kres pędziłem w skrusze. (XXVI, 92—93)

Oczyszczenie na górze dokonuje się w sposób trojaki. Dzięki karze odczuwanej fizycznie, która unicestwia złe namiętności i skłania do cnoty, a także dzięki medytacji nad grzechem, z którego należy się oczyścić, nad przeciwstawioną mu cnotą, co czyni z *Czyśćca* swoisty traktat o cnotach i wadach. Medytację faworyzują przykłady zmarłych, ludzi sławnych lub osobiście znanych poecie, spotkanych przez niego na tarasach. Dante podejmuje tu i rozwija tradycyjny motyw posługiwania się duszami czyśćcowymi w celach politycznych (a jakiż poeta bardziej niż on był politykiem?), w wyższego rzędu wykładzie duchowym. Wreszcie oczyszczenie dokonuje się dzięki modlitwie, która oczyszcza duszę, utwierdza ją w nadziei łaski Bożej, będąc jednocześnie jej wyrażeniem.[4]

Zasadą, która rządzi podziałem dusz na tarasach czyśćcowych, jest miłość. Wergiliusz wyjaśnia ten mechanizm Dantemu, gdy znajdują się wpół drogi między trzecim tarasem, gdzie przebywają gniewliwi, a czwartym, tarasem leni.

Dante zapytuje swego przewodnika, gdy obaj na chwilę przystają, lecz ów krótki postój nie powinien wstrzymywać nauk, które poeta stopniowo otrzymuje:

Drogi mój Ojcze, jaki to się kaje
Grzech w okoleniu, gdzie nas stopa wniosła?
Choć stają nogi, głos niech nie ustaje. (XVII, 82—84)

Wspólną cechą wszystkich grzechów jest brak miłości Bożej, to znaczy dobra. Miłość, która zeszła na złą drogę, miłość zbyt letnia, miłość

przemieniona w nienawiść, oto staczanie się w grzech; na górze czyśćca przywrócona zostaje prawdziwa miłość, a stopniowe przebywanie czyśćca jest wznoszeniem się ku dobru, ponownym zwróceniem ku Bogu, opóźnionym przez grzech. Dante jednoczy metafory góry i morza w tym fragmencie tekstu, gdzie góra wyłania się z oceanu, Wergiliusz zaś daje mu odpowiedź właśnie w tym duchu:

...Tu miłość cnoty, niedorosła
Do obowiązku, prości się i czyści;
Tu raźniej chodzą zapóźnione wiosła. (XVII, 85—87)[5]

PRAWO POSTĘPU

Całą logikę tego górskiego czyśćca streszcza postęp dokonujący się w trakcie wspinaczki: dusza z każdym uczynionym krokiem staje się czystsza. Jest to wstępowanie w podwójnym sensie, fizycznym i duchowym. Oznaką tego postępu jest złagodzenie kary, jak gdyby wspinaczka stawała się łatwiejsza, góra zaś — mniej stroma dla duszy, coraz mniej obciążonej ciężarem grzechów.

Wergiliusz już w przedczyśćcu obwieścił to Dantemu:

A on: „Tę górę takie prawo ładzi,
Że zrazu przykro po jej wysoczyźnie,
Ale im wyżej, tym się idzie gładziej.” (IV, 88—90)

Po czym znów na przemian pojawiają się obrazy wspinaczki i nawigacji:

Kiedy wybiegniesz w takie sfery wyżnie,
Iż czuć przestaniesz, że cię droga nuży,
I będziesz jak łódź, co się z prądem śliźnie,
Natenczas koniec obaczysz podróży (IV, 91—94).

Już począwszy od pierwszego tarasu następuje polepszenie, a strome rozpadliny zmieniają się w stopnie:

„Tu schody — wołał ukazując w ścianie
Rysę — tą drogą wstąpicie w głąb góry.” (XII, 92—93)

Na szczycie tych pierwszych schodów Dante przypomina prawo posuwania się, które jest także prawem postępu:

Doszliśmy szczytu kamiennej drabiny,
Gdzie po raz drugi stożek się wycienia,
Co wstępowaniem maże ludzkie winy. (XIII, 1—3)

Na następnym tarasie anioł pozwala Wergiliuszowi oglądać dalszą poprawę w pogodniejszym klimacie:

Radośnie rzekł nam: „Wstępujcież w pokoju

Na łagodniejszą stromość tego proga.” (XV, 35—36)

Po przybyciu na piąty taras, gdzie zmarli płaczą, leżąc twarzą do ziemi, wędrowcy proszą ich o pomoc, powołując się właśnie na zasadę postępu:

Wybrańcy Boga, co oczekiwaniem
Koicie mękę i miłością Sędzi,
Pouczcie, jak tam wyżej się dostaniem? (XIX, 76—78)

Ten nowy, syntetyczny skrót dotyczy kilku zasadniczych cech czyśćca: duszom, które tam przebywają, przyobiecano niebo; są to już dusze wybranych; jeszcze tam wprawdzie cierpią, ale sprawiedliwość Boża, która jest doskonała oraz tożsama z miłosierdziem, i panująca w tych miejscach nadzieja, łagodzą cierpienia, te zaś zmniejszają się w miarę stopniowego wstępowania.

Na szóstym tarasie Dante poucza swego przyjaciela Forese Donati, że góra, gdzie się znajduje i gdzie pomógł mu wejść Wergiliusz, jest miejscem, które pozwala człowiekowi podnieść się z upadku i czyni go prawym:

Z nim się po przykrej piąłem pochyłości
I po okólnej ścieżce w szczyt się ważę
Góry, co ziemskie skrzywienia w was prości. (XXIII, *124*—126)

CZYŚCIEC I GRZECHY

Jest to oczywiście czyściec, gdzie pokutuje się za grzechy, ale Dante wydaje się lekceważyć, przynajmniej po części, naukę teologów. To nie grzechy powszednie się tam odpokutowuje; Dante nie mówi o nich wcale, jeśli pominąć aluzję do obdarzania zbyt wielką miłością własnych bliskich, jednego z grzechów „lekkich”, o których mówił już Augustyn. W zasadzie

bowiem na siedmiu tarasach następuje oczyszczenie z siedmiu grzechów głównych, zupełnie jak w piekle. Dante, wciąż świadomy głębokiej logiki czyśćca, istotnie widzi tam piekło okresowe, przypominające pośrednio (i w zmniejszonym wymiarze) męki piekielne, na które zasługuje się wskutek tych samych grzechów. Tu jednak mają one jakby mniejszą wagę, gdyż albo po części wymazała je skrucha i pokuta, albo też winni ich popełnienia okazują się mniej zatwardziali niż potępieni, albo wreszcie tylko częściowo splamili się nimi w życiu, które poza tym cechowała miłość do Boga.

Za te właśnie grzechy anioł symbolicznie piętnuje Dantego już u samego wejścia do czyśćca, kreśląc mu siedmiokrotnie na czole ostrzem miecza literę P (*peccato,* grzech).

Bacz — mówił — niech się każda plama spłucze, Podczas gdy będzie hartował się w dziele. (IX, 113—114)

I po opuszczeniu każdego kolejnego tarasu anioł rzeczywiście będzie wymazywał kolejne bolesne piętno, czyli kolejny grzech widniejący na czole Dantego.

W siedemnastej pieśni, kiedy Wergiliusz tłumaczy Dantemu listę wykroczeń przeciw miłości, objaśni on mu także w świetle tej zasady system siedmiu grzechów głównych.

Trzy pierwsze formy wynaturzonego umiłowania dobra, które przeistacza się w umiłowanie zła, to trzy rodzaje nienawiści względem bliźniego lub raczej ukochania tkwiącego w nim zła (7 *mai che s'ama e del prossimo).* Są to: chęć poniżenia go, niemożność znoszenia jego wyższości, pragnienie pomszczenia wszelkiej zniewagi. Trzema pierwszymi grzechami głównymi są więc: pycha, zawiść i gniew (XVII, 112—123).

Po drugiej stronie mamy tu trzy formy innej miłości, „co się za dobrem niesfornie ubiega" (XVII, 125 i n.). Wergiliusz pozostawia Dantemu troskę odkrycia podczas jego dalszego wstępowania na górę trzech form tej skażonej miłości. Będą to: skąpstwo, łakomstwo i rozpusta.

W samym centrum systemu tkwi osłabienie miłości, miłość letnia, miłość „powolna" *(lento amore*). Jest to grzech, który odpokutowuje się w połowie wysokości góry: ta indolencja, ta niechęć do życia, zrodzona w środowisku monastycznym, po łacinie zwie się *accedia* (stąd włoskie *accidia*); z niej to właśnie oczyszczają się „smutni" *(tristi)* na czwartym tarasie.

Jak widzimy, ta lista siedmiu grzechów głównych jest także listą hierarchiczną, ponieważ przedostając się kolejno z jednego tarasu na drugi, dusze dokonują postępu. Dante okazuje się tutaj i tradycjonalistyczny, i nowatorski jednocześnie. Tradycjonalistyczny — ponieważ stawia na czele grzech pychy, podczas gdy w XIII wieku jego miejsce zajmowało na ogół skąpstwo.[6]

Nowatorski — ponieważ uważa za cięższe grzechy duszy zwrócone przeciw bliźniemu, jak pycha, zawiść, gniew niż grzechy ciała, zwrócone w dużej części przeciw samemu grzesznikowi, jak skąpstwo, łakomstwo, rozpusta. Za ten ostatni występek Dante posyła do czyśćca, podobnie jak wcześniej do piekła, rozpustników, zarówno homoseksualnych, jak i heteroseksualnych (pieśń XXVI).

Jeśli chodzi o mechanizm grzechu wiodącego do czyśćca, Dante wydaje się szczególnie uwrażliwiony na zbyt późną skruchę. Powraca do tego motywu kilkakrotnie. W przedpieklu właśnie Belacąua przekonany jest, iz

nie warto mu zapuszczać się pod bramy czyśćca, gdyż te pozostaną dla niego zamknięte:

Żem się ociągał w szczerej westchnąć skrusze. (IV 132)

Oto tłum tych, którzy z przyczyny nagłej śmierci okazali skruchę dopiero w ostatniej chwili:

Rozłączyła nas nagła śmierć z żywotem;

Do przedostatnich chwil my w grzechu trwali. (V 52—53)

Na pierwszym tarasie Dante przypomina, że zmarły, który czekał ostatniej godziny, aby okazać skruchę, bez pomocy nie dostanie się do czyśćca (XI, 127—129). Stąd zdziwienie Dantego, który spotyka w czyśćcu, w niecałe pięć lat po jego śmierci, Forese Donatiego, który właśnie wskutek niechęci do skruchy tkwi jeszcze w przedczyśćcu:

...między niższemi

Bywasz, gdzie czasem czas się wynagradza. (XXIII, 83—84)

PRZEDCZYŚCIEC

Oryginalnością Dantego jest w istocie wyobrażenie, że wielu grzeszników przed wejściem do przestrzeni, w której toczy się proces oczyszczenia, odbywa swoisty staż w miejscu oczekiwania, przedczyśćcu, u stóp góry. Jak można sądzić, czyściec coraz wyraźniej zdaje się przyobiecany tym, którzy zadowalają się aktem skruchy *in extremis* (motyw obecfly już u Cezarego zHeister- bach). Dante uznał za konieczne, mimo że skłaniał się w pełni do wiary w bardzo szerokie miłosierdzie Boże, że należy ustanowić ową dodatkową próbę oczekiwania przed wejściem do czyśćca.

To właśnie niespokojny tłum, który nie wie, którędy wiedzie droga do czyśćca, pyta Wergiliusza i Dantego:

Pokażcie w górę drogę, jeśli znacie (II, 59).

Gdy Dante pyta w przedczyśćcu swego przyjaciela Casella

Ale kto tobie zwłokę cierpieć każe?

ten mówi mu tylko tyle:

Nikt mi nie wzbraniał przeprawy,

Jedno, kto bierze, kogo chce, do łodzi,

Ten na mnie dotąd bywał niełaskawy.

Snadź z wolą bożą anioł swoją godzi. (II, *94*—97)

On to właśnie przypomina, jako rzeczywistość, starą legendę, mówiącą

0 tym, że dusze zmarłych, nie potępione wprawdzie, ale wymagające oczyszczenia, zbierają się w Ostii, koło ujścia Tybru:

Toż gdym nad morza brzegiem czekał chciwie,
Gdzie Tybru rzeka swoje nurty soli,
Zostałem odeń przyjęty życzliwie,
Teraz odleciał nową odbyć kolej Do portu, kędy oczekują roje
Duchów, piekielnej niezdanych niewoli. (II, 100—105)

Dumny sieneńczyk Provenzano Galvani tylko dzięki jednemu jedynemu zbożnemu uczynkowi, który był zresztą dla niego upokorzeniem, unika oczekiwania w przedczyśćcu. Aby zapłacić okup za jednego ze swych przyjaciół, żebrał bowiem na wielkim placu miejskim:

Tym czynem termin ukrócił swej męki. (XI, 142)

Guido Guinizelli może już się oczyścić, gdyż, jak mówi Dantemu,

Tum wszedł, bo życia kres pędziłem w skrusze. (XXVI, 93)

Zaszło jednak w czasach, gdy Dante dokonuje swej podróży po zaświatach, pewne zdarzenie, które usunęło przeszkody u wrót czyśćca i pozwoliło ruszyć w górę tłumowi oczekujących dusz. To odpusty, wprowadzone przez papieża Bonifacego VIII z okazji jubileuszu 1300 roku. Casella mówi to Wergiliuszowi

1 Dantemu, gdy wspomina o przewoźniku Katonie:

Od trzech miesięcy jednak niewątpliwie Na pokład jego każdy wolno wchodzi. (II, 98—99)

Cóż mogłoby być lepszym świadectwem gwałtownego przewrotu w praktykach związanych z czyśćcem niż ta właśnie innowacja Bonifacego VIII?

Nie tylko bowiem nie wchodzi do czyśćca, kto chce i jak chce; nie należy też wierzyć, iż czyściec dantejski jest już rajem. Jego tarasy rozbrzmiewają płaczem i jękami. Gdy pogrążony we śnie Dante zbliża się do nich, chwyta go taki lęk, iż poeta poczyna drżeć i gwałtownie blednie,

Jak człowiek, co go przestrach mrozem zwarzy. (IX, 42)

I Wergiliusz musi go wówczas uspokajać.

Góra to oczywiście miejsce kar. Oto na przykład na drugim tarasie zawistnicy podlegają chłoście, choć bicz upleciony jest z miłości:

W tym kole się ćwiczy Winę zazdrości; tu więc miłość miecie Razy z jej własnych ukręcone bieży. (XIII, 37—39)

Te cienie zazdrośników muszą znosić jeszcze gorsze kary:

Jak czyni ptasznik z zuchwałym birkutem,
Kiedy nie może nad nim zyskać władze,
Powieki mieli pospinane drutem. (XIII, 70—72)

Między grzechami popełnionymi na ziemi oraz intensywnością i czasem trwania tych kar, a zwłaszcza długością oczekiwania w przedczyśćcu, zachodzi poza poziomem góry, gdzie oczyszcza się grzech, pewna proporcjonalność, którą uznałem za jedną z cech systemu czyśćca.

Naturalny (potem zaś uznany) syn Fryderyka II, Manfred, który zmarł ekskomunikowany, oświadcza w przedczyśćcu:

Prawda, że czyje w klątwie kona ciało,
Choć opamięta się w grzechu nareszcie,
Musi zostawać za czyśćcową skałą,
Ile w uporze trwał, tyle — trzydzieście; (III, 136—139).

A Belacąua mówi:

Tylekroć słońca obrót widzieć muszę Poza tą furtą, iłem żył na świecie,
Żem się ociągał w szczerej westchnąć skrusze. (IV, 130—132)

Stacjusz, wielki admirator Wergiliusza, dokonuje imaginacyjnego odwrócenia tej proporcjonalności, zapewniając, że spędziłby chętnie dodatkowy rok w czyśćcu, aby tylko móc żyć na ziemi w tym samym czasie, co on (XXI, 100—102).

Jednakże Dante podejmuje twierdzenie świętego Augustyna, wedle którego kary czyśćca są sroższe od najgorszej z kar ziemskich. Czyni to w sposób obrazowy, posługując się motywem stromego zbocza górskiego:

Wtem już pod góry przyszliśmy posadę.
Spojrzę, opoka takim pionem sterczy,
Że stopy po niej darmo piąć się rade.
Najdziksza między Turbią a Lerici Droga wyda się, że jak schody proście Wstępuje, wobec tej spadzistej perci. (III, 46—51)

OGIEŃ

Często Dante nawiązuje do tego, co przed nim w mniejszym czy większym stopniu utożsamiano z karą czyśćcową, czyli do ognia.

W męczącym, koszmarnym śnie Dante, który nagle zasnął podczas zbliżania się do góry, widzi ogień:

Tam nas oboje owiał żar gorący:
Mniemany płomień tak się w ciało wżerał,
Żem się obudzić musiał mimochcący. (IX, 31—33)

Zdaje mu się wówczas, że znalazł się ponownie w piekle:

Ciemności piekieł albo noc wyzuta Pod biednym niebem z wszelkich gwiazd widoku,
Gdy się ciemnymi chmurami okuta,

Równą zasłoną nie otuli wzroku,
Jak ta mgła przykra, gęsta i chropawa... (XVI, 1—5)
Na siódmym i ostatnim tarasie ogień praży rozpustników (XXV, 137):
Cały bok góry płomieniami zieje,
A zaś od brzeżka pęd silnej wichury Na powrót spędza ognistą zawieję.
Wąziuchnym przejściem Mistrz i Stacjusz wtóry,
Ja trzeci kroczym; groza mię opadnie:
To drżę, że spłonę, to, że runę z góry. (XXV, 112—117)
Ogień ten jest tak silny, że nie pozwala Dantemu serdecznie uściskać jego mistrza, Guido Guinizelliego, gdyż poeta jest
...wstrzymywan żary ogniowemi. (XXVI, 102)
Z kolei trubadur Arnaut Daniel
Tu przepadł w ogniu, którym winy gładzi. (XXVI, 148)
Wreszcie w chwili opuszczania czyśćca w drodze do raju ziemskiego trzeba przejść przez ścianę ognia, o czym oznajmia anioł na ostatnim tarasie:
Wprzód was ukąsać musi żar ognisty,
Duszyczki święte, chcące do tej bramy... (XXVII, 10—11)
Dantego widok ognia przejmuje lękiem:
Twarz pochyliwszy na splecione dłonie,
Poglądam w ogień i w mej wyobraźni
Widzę skazańca, jak na stosie płonie. (XXVII, 16—18)
Wergiliusz jednak uspokaja go:
Choćbyś lat tysiąc w tych płomieniach na dnie Gorzał i płonął jako wiór paździerzy,
Wiedz, że włos jeden z głowy twej nie spadnie. (XXVII, 25—27)
Próba jednak jest trudna, mimo że Wergiliusz na jego oczach wstępuje w ów ogień:
Gdym się tam znalazł, do płynnego szkliwa Byłbym rad skoczył, tusząc, że ochłódnę,
Tak mię owiała gorącość straszliwa. (XXVII, 49—51)
Dopiero nieustanne wzmianki o Beatrycze czynione przez Wergiliusza i głos przyzywający śpiewnie poetę z drugiego brzegu sprawia, że Dante zdoła znieść próbę.
Ogień przypomina żar piekła, choć się jednak od niego różni. Wergiliusz tuż przed opuszczeniem Dantego mówi raz jeszcze:
...Ogień doczesny i wieczny Poznałeś, synu... (XXVII, 127—128)

CZYŚCIEC I PIEKŁO: SKRUCHA

Z pewnością czyściec wielokrotnie przywodził na myśl Dantemu piekło. Wprawdzie sama góra z jej dziewięcioma przybytkami, przedczyściec, siedem tarasów czyśćca i raj ziemski są zapowiedzią dziewięciu sfer raju, lecz w trakcie wspinaczki przypomina mu się raczej dziewięć kręgów piekła. Jednakże Dante zauważa fundamentalną różnicę między piekłem a czyśćcem i potrafi ją znakomicie uzmysłowić. Najpierw świadczy o tym wąskość bramy (IX, 74— 75), kontrastująca z szerokim wejściem do piekła i przypominająca wąską bramę wiodącą do zbawienia, o której wspomina Ewangelia: „Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7, 13—14). A także: „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi, gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli” (Łk 13,24).

Dante mówi zaś jeszcze wyraźniej:

O ileż milszy wstęp na rajskie progi!
Tu się wstępuje z pieśnią, jak na gody,
Gdy tam do piekieł śród jęków i trwogi. (XII, 112—114)

O ile więc Dante, dobitniej i lepiej niż ktokolwiek, czyni z czyśćca pośrednie miejsce zaświatów, udaje mu się uchronić go od infernalizacji, jaką narzuci mu Kościół w XIII wieku. Okazuje wierność ortodoksyjnej logice czyśćca i z dwóch wariantów nierównej odległości od obu krańców wybiera ów bliższy raju. Przedstawia więc czyściec jako miejsce nadziei i zarania niebiańskiego szczęścia, nieustannego przybliżania się ku światłości.

Tak właśnie w pewien sposób, poza większością wielkich scholastyków, Dante dochowuje wierności, podobnie jak Wilhelm z Owernii (ten zresztą niemal do przesady), wielkiej tradycji teologów XII wieku, którzy ściśle związali czyściec z pokutą.

Świadczy o tym, już w przedczyśćcu, *Miserere*, pieśń pokory, niezbędnej do ekspiacji i oczyszczenia *(V,* 22—24).

Świadczy o tym, w chwili przekraczania bram czyśćca, perfekcyjna i zarazem subtelna symbolika trzech stopni, które pozwalają tam wejść.

Brama to była; a do niej przyparte Kamienne stopnie barw jawiły troje:
Na nich milczącą obaczyłem wartę. [...]
Pierwszy był biały, gładkości misternej,

Przeczysty marmur; jak szkło jednolity,
Powierzchnią obraz mój odbijał wierny.
Schód drugi z ciemnogranatowej[26] płyty,
Powierzchni szorstkiej, słońcem przepalonej,
Wzdłuż i wszerz gęsto szczerbami poryty.
Trzeci zaś stopień, na sam szczyt zwalony,
Barwą porfirów zdał się rozpłonięty,
Jak krew, co tryśnie prosto z ran, czerwony. [...]

Po dobrej woli, w powyż trzech poroży Wszedłem z mym panem. On rzekł: „Kornym czołem Uderz i poproś, niechaj ci otworzy.” (IX, 76—108)

„Ta scena — jak to dobrze wyjaśnia komentarz we francuskim wydaniu dwujęzycznym — jest przedstawieniem pokuty: anioł, milcząc, wyobraża tu kapłana, gdyż to grzesznik powinien się do niego zwrócić. Trzy różnokolorowe stopnie symbolizują trzy akty sakramentu: skruchę, spowiedź i zadośćuczynienie; są one odmienne same w sobie, ale razem stanowią sakrament, podobnie jak trzy stopnie prowadzą do jednego progu.”[7]

Pierwszy stopień symbolizuje skruchę (*contritio cordiis)*, która musi uczynić penitenta białym niczym marmur. Drugi wyobraża spowiedź *(confessio oris*), która sprawia, iż spowiadającego się pokrywa ciemna czerwień wstydu. Trzeci uosabia pokutę właściwą (*satisfactio operis)*, a zatem jego czerwień płonie jak żar miłosierdzia, miłości, która ożywia wtedy penitenta.

Od tego progu oczyszczenia zmarły penitent, choć wchodzi w świat, gdzie możliwość grzeszenia nie jest już w ludzkiej mocy, musi, jako człowiek wyposażony w wolną wolę, przejawić chęć oczyszczenia. Dante wstępuje za Wergiliuszem w głąb czyśćca „z dobrej woli” *(di buona voglia).*

W samym sercu czyśćca Stacjusz przypomina Wergiliuszowi i Dantemu, że dusza musi *pragnąć* oczyszczenia.

O tym obmyciu sama chęć oświeci,
Która więc zdolnej byt odmienić duszy Podbija skrzydła i ochotę nieci. (XXI, 61—63)[8]

Tak Dante zapamiętał abstrakcyjne nauki scholastyków, którzy snuli rozważania, czy kara czyśćcowa była „dobrowolna”.

Pokuta zawiera w sobie także gorycz *(acerbitas* teologów i duszpasterzy).

W ten właśnie sposób cierpią skąpcy i marnotrawcy z piątego tarasu:

Czym jest łakomstwo, tu ci się wykrywa
W karze, co duchy znów z Bogiem jednoczy,

A bardziej gorzka kara tu nie bywa. (XIX, 115—117)

W raju ziemskim piękna pani Matylda, która śpiewając i tańcząc wita Dantego prowadzonego jeszcze przez Wergiliusza, śpiewa psalm XXXII, psalm pokuty:

Szczęśliwi, których wina jest zmazana. (XXIX, 3)

W procesie pokuty skrucha ma szczególną wagę i dobrze jest, gdy wyraża się łzami.

Zmarli nagłą śmiercią, którzy przebywają w przedczyśćcu, mimo, że nie mieli zbyt wiele czasu przed wyzionięciem ducha, zdołali jednak nie tylko wyrazić skruchę, ale też wybaczyć swym zabójcom i katom.

Win żałujący, skruszeni i biali Z ciał swych my wyszli, sprzymierzeńcy Pana,

Co nas widoku swego żądzą pali. (V, 55—57)

W przedczyśćcu Buonconte di Montefeltro opowiada, że jego skrucha w chwili śmierci pozwoliła mu dostać się pod opiekę anioła Bożego, ku wielkiej złości anioła piekła, czyli diabła, który zobaczył, jak ofiara wymyka mu się dzięki jednej jedynej łezce, *per una lacrimetta:*

Anioł mię boży brał, lecz duch piekielny Wołał: „Oddaj go, niebieski parobie!

Unosisz jego szczątek nieśmiertelny Za jedną łezkę; ta mi go wydziera!” (V, 104—107)

Kiedy Dante odkrywa na tarasie skąpców zawstydzonego papieża Hadria- naV, który stara się ukryć, przyzywa go w te słowa:

Duchu, co łzami kupujesz przymioty,

Bez których nie Iza być wam w bożym bycie... (XIX, 91—92)

Na owym piątym tarasie mrowi się, tuż nad przepaścią, tłum tych, którzy dzięki łzom pozbywają się tkwiącego w nich zła:

Bo lud, co w kroplach przez oczy folgował Złemu, wszechświata brudzącemu lica,

Aż do krawędzi gościniec zajmował. (XX, 7—9)

Wchodząc do raju ziemskiego poeta przypomni raz jeszcze, że aby doznać tego szczęścia, trzeba najpierw opłacić go skruchą, która sprowadza płacz (XXX, 145).

# NADZIEJA

Dante jednak z naciskiem podkreśla, iż w czyśćcu panuje nadzieja. Dusze, wyposażone w ciało niematerialne — to właśnie na próżno stara się wyrazić niestrudzenie powtarzany motyw cieni[9] — są duszami wyzwolonymi, już zbawionymi.

Nadzieja często znajduje wyraz w modlitwie. Całe *Purgatorio* nieustannie rozbrzmiewa modlitwami i pieśniami. Dante potrafił włączyć do wiersza liturgię, którą scholastycy najczęściej pomijali. Właśnie motyw rozmodlonych zmarłych wybiorą artyści końca średniowiecza, by odróżnić czyściec od piekła. W tym ostatnim nie ma już żadnej nadziei, po cóż się więc modlić? W czyśćcu natomiast pewność zbawienia musi materializować się w modlitwie, która ją zarówno poświadcza, jak i przyspiesza. Nadzieję symbolizuje tu biel i zieleń, kolory czystości i nadziei.

Już pierwszym krokom wędrowców w przedczyśćcu poczyna towarzyszyć biel.

Wtem po dwu bokach zjawienia wystrzeli Jakowaś białość, a dołem dokoła Drugi się jakiś płat śnieżny zabieli. (II, 22—24)

Wergiliusz dodaje odwagi Dantemu i nakłania go do podążania ku światłości:

A ty miej, synu, nadzieję na widzie. (III, 66)

Kiedy wędrowcy rozpoczynają swoje wstępowanie, wiedzie ich tam gorąca chęć, nadzieja i światłość:

Lecz tu potrzeba chyba lecieć pióry,
Chcę rzec: na skrzydłach pożądnych pragnienia,
I być wiedziony takim drogowskazem,
Co krzepi mocy i rozprasza cienia. (IV, 27—30)

Przechodzi pomimo nich korowód pogrążonych w modlitwie dusz przedczyśćca:

Tam ręce w górę wzniósł, błagalny cały,
Frydryk Novello; pizańczyk z nim czwarty... (VI, 16—17)

Aniołowie, którzy tam czuwają, mają suknie i skrzydła koloru nadziei:

Ujrzałem kornie stojące zastępy:
W niebo wpatrzony tłum cichy i blady

I zlatującą na te muraw kępy Parę aniołów, których miecz ogniście Gorzał, złamany jednak był i tępy.

Jako więc świeżo rozpowite liście Były ich szaty; zielonymi pióry Trącane, wiały w ślad ich powłóczyście. (VIII, 23—30)

Zielonych skrzydeł spłoszona łopotem Uszła gadzina... (VIII, 106—107)

1 to właśnie na pierwszym tarasie rozgrywa się wielki epizod z pyszałkami, którzy, odmawiając *Pater noster,* ograniczają się jedynie do jego ostatniego wersetu jako aluzji do wyzwolenia od zła, gdyż — uwolnieni od grzechu — już tego odtąd nie potrzebują.

Ostatnia, Panie, prośba Cię potyka Już nie nam gwoli, bo meta przed nami,

Lecz tym, co jeszcze noszą ziemskie łyka. (XI, 22—24)

Pierwsze dusze, które Dante spostrzega w przedczyśćcu, są już „duszami szczęśliwymi" (II, 74), wybranymi...

O błogokreśne duchy, o wybrane... (III, 73).

mówi Wergiliusz, zwracając się do nich.

Do zawistników z drugiego tarasu Dante przemawia w te słowa:

Podszedłszy, tak się ozwałem: „Drużyno,

Owej światłości szczytnej niedaleka..." (XIII, 85—86)

Zbawieniem dusz w czyśćcu rządzi sprawiedliwość Boża, która karze, ale jest także miłosierna i łaskawa. Dokonuje się ono również dzięki woli samych dusz. Na tarasie skąpców wspomina o tym Hugon Kapet:

Jeden wysokim, drugi głosem niskiem Wywodzi w miarę, jaka myśl go wzruszy:

Zatem to z większym, to z mniejszym naciskiem. (XX, 118—120)

POMOC ŻYWYCH

Od pomocy żywych zależy zwłaszcza tempo oczyszczania się i wstępowanie ku niebu. Dante przejawia tu w pełni wiarę w moc wstawiennictw. Większość przebywających w czyśćcu zmarłych dopomina się o pomoc krewnego lub przyjaciela, inni jednak wolą zwrócić się wyżej, do świętych obcowania.

Manfred w oczekiwaniu na wejście do czyśćca prosi poetę o wyjawienie jego stanu po powrocie na ziemię córce, „słodkiej Konstancji", która — wiedząc, że został ekskomunikowany — mogła uważać go za potępionego:

Tak potrzebujem was ziemian — my w górze. (III, 145)

Belacąua traci nadzieję na szybkie wstąpienie do czyśćca:

Chyba że tam się modlitwą wesprzecie,

Jeśli z serc w łasce żyjących wynika,
Bo inna w niebie nic nie waży przecie. (IV, 133—135)

Jacopo del Cassero błaga o pomoc wszystkich mieszkańców Fano:

Ja pierwszy proszę: jeśli kiedy pola Obaczysz moje i ziemskie dziedziny Między Romanią a krajem Karola,
Nie poskąp ty mi litośnej daniny:
Niech się modłami za mną wstawią w Fano,
Bym mógł odkupić rychlej swoje winy. (V, 67—72)

Buonconte di Montefeltro skarży się, że został opuszczony przez żonę, Giovannę, i swoich bliskich:

...nie dbają o mnie moi doma,
Więc tutaj chodzę z czołem powstydzonem. (V, 89—90)

Dante czuje się wręcz przygnieciony żądaniami dusz czekających przed bramą czyśćca:

Gdym z owej duchów otrząsnął się rzeszy,
Co dba tak wielce o modlitwę ludzi W nadziei, że im zbawienia przyśpieszy... (VI, 25—27)

Nino Visconti także prosi Dantego o nakłonienie jego małej córki, Giovan- ny, aby mu pomogła:

Skoro powrócisz na tamto wybrzeże,
Proś mej Joanny, niech o mnie powiada

Tam, gdzie coś ważą dziecięce pacierze. (VIII, 70—72)

Pyszałkowie, którzy recytowali *Pater noster*, wzywają pomocy żywych, gdyż sami, jeśli tylko mogą (a Dante wydaje się tu angażować w drodze wzajemności zasług), modlą się za tych z ziemi i Dante dołącza się do ich apelu:

Gdy nam tak sprzyja czułość onych stworzeń,
Jak winni dla nich być pełni ochoty Ci, którzy woli mają zacny korzeń,
Dopomagając zbyć ziemskiej brzydoty,
Co ich kalała, by letcy i czyści
Mogli w gwieździste wstąpić kołowroty! (XI, 31—36)

Są oni więc w czyśćcu zapomniani; są także tam wspomagani. Sapia z Sieny, która zbyt późno wyraziła skruchę, doczekała się pomocy od swego rodaka, Piera Pettignano, tercjarza franciszkańskiego:

Pod koniec życia z Bogiem się pokoję;
Ale podobno bogobojne chęci Nie starczyłyby za powinność moję,
Gdyby nie szczęście, że się mej pamięci Ruszyła litość w Piętrzę Pettignanie:
On w modłach zmniejszył kaźń, która mię smęci. (XIII, 124—129)

Niekiedy nie chodzi tu o pomoc ze strony żywych, ale Boga, i niektóre dusze czyśćcowe proszą Dantego o pomodlenie się do Niego na ich korzyść. Tak właśnie na tarasie gniewnych czyni Marco Lombardo:

Wdzięczny za mitręgę,
Pomódl się za mnie, gdy będziesz na szczycie. (XVI, 50—51)

Właśnie o pomocy Bożej dla dusz czyśćcowych na piątym tarasie mówi Stacjusz:

Prosiły Pana, ażeby je dźwignął. (XXI, 72)

Ale oczywiście cierpiący w czyśćcu jeszcze bardziej dopominają się o orędownictwa Maryi Dziewicy i świętych, jak to czynią zawistnicy na drugim tarasie:

Wołali: „Módl się za nami, Maryja,
Michale, Piotrze i Wy, wszyscy Święci!” (XIII, 50—51)

CZAS CZYŚĆCA

Podróż Dantego i Wergiliusza do czyśćca trwa cztery dni w czasie paschalnym, czasie zmartwychwstania, zwycięstwa nad śmiercią, obietnicy zbawienia: jeden dzień, dzień Wielkiej Nocy, spędzają w przedczyśćcu; dwa dni, poniedziałek i wtorek wielkanocny, na górze czyśćca; czwarty, środę, w raju ziemskim. Podczas całej tej podróży Dante starannie

obserwuje ruch słońca i gwiazd przyświecających im podczas ich okrężnego postępowania wzwyż i symbolizujących łaskę Bożą, która im towarzyszy oraz unosi ku niebu dusze czyśćcowe.

Cały jednak *Czyściec* pełen jest wzmianek o czasie. W *Piekle* jedynymi wskazówkami czasu były te, które wytyczały podróż Wergiliusza i Dantego. Podczas krótkiego pobytu Dantego w *Raju* czas stanie nawet w miejscu. Czyściec jest natomiast jego królestwem.[10] Dante przypomina usytuowanie czasu czyśćcowego w całości czasu historycznego: maksymalny pobyt w czyśćcu trwa od chwili śmierci do Sądu Ostatecznego. Poeta zwraca się do czytelnika:

Proszę, słuchaczu, niech cię nie odstręczy Od zacnej skruchy pokutne narzędzie,
Jakim tam Pan Bóg kających się dręczy;
Kształtu katuszy nie miej ty na względzie.
Myśl o korzyściach; choć i kaźń ugodzi
Trwać dłużej, niźli po kres dni, nie będzie. (X, 106—111)

W tej symfonicznej temporalności czas składa się ze splotu czasu podróży Dantego z czasem przeżytym przez dusze czyśćcowe, pomiędzy którymi poeta błądzi. To przede wszystkim różne, splecione ze sobą czasy tych dusz, doświadczających cierpień między ziemią a niebem, między życiem ziemskim a wiecznością. Czas przyspieszony i czas opóźniony, czas krążący stale od pamięci żywych do niepokoju zmarłych, czas jeszcze złączony z historią i już pochłaniany przez eschatologię.

W samym czyśćcu trwaniem rządzi stopniowa poprawa, która zachodzi w duszach. Łącznikami pomiędzy czasem ludzkim a wiecznością boską są tu cuda. Znaczą one te wydarzenia, które mogą zaistnieć jedynie w czyśćcu.

Gdy Wergiliusz i Dante są już na piątym tarasie, tarasie skąpców, góra nagle poczyna się trząść: [27]

A jednak, rzecz dziwna, oto wznoszą się radosne pienia:
Potem zakrzykła wrzawa podniesiona;
Jam struchlał, aż Mistrz słowem mię ochłośnie:
„Póki cię wiodę, obawa twa płoną.”
„Chwała w niebiesiech Bogu!” — jednogłośnie Śpiewały chóry... (XX, 133—137)

Stacjusz, w następnej pieśni, wyjaśni obydwu pielgrzymom znaczenie tego trzęsienia ziemi, mówiąc, iż góra:

Drży za to, gdy duch, który grzechy zmyje,

W sobie poczuwszy się, wstanie i leci;
W on czas to w niebo taki okrzyk bije. (XXI, 58—60)

Ów szokujący ewenement jest więc wzlotem dusz, które stały się godne wejścia do nieba i zdolne wznieść się do niego. Trzęsienie i potężny krzyk okazuje się rezultatem wstrząsu, jaki wywołuje przejście duszy z czasu do wieczności.

Bez wątpienia czyściec dantejski jest też jeszcze czasem cierpienia i próby. Dusze czyśćcowe są w każdym razie pozbawione prawdziwej radości, radości dostąpienia wizji niebiańskiej, ponieważ, jak ze smutkiem mówi papież HadrianV,

Jak zdane dobrom tego świata oczy
Nie wzlatywały ku niebieskiej stronie,
Tak nas Sąd Boży tu do ziemi tłoczy. (XIX, 118—120)

KU ŚWIATŁU

Cały jednak czyściec zwrócony jest ku górze. Beatrycze, która zastąpi Wergiliusza jako przewodniczka Dantego po raju, pojawi się dopiero w trzydziestej pierwszej pieśni, mówiącej o raju ziemskim, ale już od przedczyśćca Wergiliusz nieustannie wspomina o niej Dantemu:

O Beatryczy mówię; pośród drogi
Ku wierzchołkowi zaznasz jej widoku;
Tam żywot wiedzie radosny i błogi. (VI, 46—48)

Scholastycy zastanawiali się, czy diabły, czy też anioły zajmują się duszami w czyśćcu. Dante odpowiada bez wahania, że są to dobrzy aniołowie, aniołowie nieba, aniołowie Boży. Jeden z nich, u wejścia, znaczy mu na czole

siedem P symbolizujących grzechy główne, ale na każdym kolejnym tarasie czuwa inny, który wprowadza tam dusze i pielgrzymów. Ten u wyjścia wymazuje P odpowiadające przekroczonemu kręgowi.

Pomimo pojawiających się epizodycznie mroków, dymu i nocy (ale są to noce bez gwiazd) góra czyśćca stopniowo okrywa się jasnością. Wstępowanie jest marszem ku światłu. Leżący między ciemnościami piekła i światłością raju czyściec jest miejscem skąpanym w półcieniu, które nieustannie się rozjaśnia."

Już na samym początku znad piaszczystego wybrzeża wyspy wstaje słońce i użycza swych barw zarówno krajobrazowi, jak obliczu Dantego, którego twarz Wergiliusz obmywa:

Spłakane jemu jagody podstawię:

Więc twarz mi obmył i barwy pierwotne
Wrócił przyćmione w piekielnej kurzawie. (I, 127—129)

Tę jasność rozsiewają także anioły, które przynoszą do czyśćca niebiańskie światło malujące się na ich obliczu:

Jasne ich głowy lśniły na widoku;
Lecz że moc niższa w wyższej się wysili,
W tych blaskach omdlał hart mojego wzroku. (VIII, *34*—35)

Przy wchodzeniu na drugi taras Wergiliusz spogląda ku słońcu:

O słońce — wołał — ty, którego słodkiem Wiedziony światłem, na tor nowy wchodzę [...]
Brać trzeba zawsze twe blaski za wodze. (XIII, 16—21)

Wchodząc na taras trzeci, Dante jest wręcz oślepiony:

W sam środek twarzy blask nas raził z przodu [...]
Gdym nagle swoim jął miarkować czołem,
Ze mi coś na nie większe blaski roni,
Więc nowej rzeczy dziwić się począłem. (XV, 7—12)

A Wergiliusz wyjaśnia mu:

Nie dziw się — odparł — że bożej czeladzi Widok źrenice twe jeszcze kaleczy:
To poseł, który w górę poprowadzi. (XV, 28—30)
Wreszcie raj ziemski skąpany jest w świetle niebiańskim.
Już też pierzchają cienie na rozłogi... (XXVII, 112)

Następuje tu ostatnie oczyszczenie. Ze źródła płyną dwie rzeczki, z których jedna, Lete, wzbudza w człowieku wspomnienie jego grzechu, a druga, Eunoe (jest to inwencja Dantego), przywraca mu pamięć całego dobra, jakie uczynił (XXVIII, 127—132). To ostatnie słowa Dantego o procesie pokuty i oczyszczenia, gdzie pamięć odgrywa tak wielką rolę. Jest to ostateczna metamorfoza pamięci, również obmytej z grzechu. Zło ulega zapomnieniu, pozostaje jedynie pamięć tego, co w człowieku jest nieśmiertelne, dobra. Pamięć także osiąga swój próg eschatologiczny.

Oto więc Dante w kontakcie z prawdziwą jasnością:

...O wy słońc wieczystych blaski...
*(O* isplendor di viva luce ettema) *(XXXI, 139)*

Poeta, który zakończył podróż do czyśćca, pije wodę z Eunoe i, oczyściwszy w ten sposób duszę, dochodzi do ostatniego wersu *Czyśćca*:

Czysty i gotów wylecieć na gwiazdy
(puro e disposto **a** salire alle Stelle). ***(XXXIV 145)***

Racja istnienia czyśćca

Historia czyśćca w społeczeństwie chrześcijańskim nie skończyła się na początku XIV wieku. Jego dogłębne wpisanie się w pobożność chrześcijańską, potem zaś katolicką, jego najżarliwsze, najbardziej „chwalebne” momenty przypadają na wieki XV—XIX. Do tradycyjnych form upowszechniania, jak kazanie i słowo pisane (tu książka zastąpi rękopis), dochodzi obraz.[1] Fresk, miniatura, rycina, a zwłaszcza wystrój artystyczny całych kaplic i ołtarzy poświęconych tej właśnie tematyce dają wreszcie wyobrażeniowości czyśćca szansę ucieleśnienia się. Architektura, rzeźba i malarstwo, pozbawione elementu rozpasanej fantazji literackiej, cechującej niektóre z wizji zaświatów, zapewniają czyśćcowi uroki bezpośredniego przedstawienia, wieńczą triumf jego lokalizacji, materializacji i treści.[2]

Wierzenia i praktyki również ulegają istotnym przeobrażeniom. Czyściec najpierw pojawiał się w testamentach sporadycznie. Począwszy od XIV wieku — wcześniej lub później, silniej lub słabiej, w zależności od regionu — wnika on w ich treść tak powszechnie, że graniczy to niekiedy z inwazją.[3] Instytucje prawodawcze starają się niekiedy zaradzić niedostatkowi testamentów lub wzmóc ich działanie przez odwołanie się do hojności wiernych. Na przykład w południowych regionach Francji, gdzie panuje rezerwa, jeśli nie opór, wobec idei sądu indywidualnego i trzeciego miejsca, popularna staje się „misa dusz czyśćcowych”, którą puszcza się w obieg po kościele podczas mszy, aby trafiły do niej „pieniądze wiernych”, które zasilą szczególny fundusz — „dzieło czyśćcowe” — dobrze zbadane przez Michelle Bastard-Fournie. Jest to mała moneta świętych obcowania. Te zwyczaje, te praktyki ujawniają przeobrażanie się i poszerzanie wierzeń związanych z czyśćcem. Dewocja, której wyrazem stają się ołtarze i wota dla dusz czyśćcowych świadczy o tym, że odtąd dusze te nie tylko zyskują zasługi, ale mogą je przenosić na żywych, oddawać je, odwdzięczać się za ich pomoc. Oto zapewnienie odwracalności zasług, w którą wątpiono i którą najczęściej

negowano w XII i XIII wieku. System współzależności między żywymi i zmarłymi ustalony za pośrednictwem czyśćca przybrał postać łańcucha

zazębiających się bez końca ogniw, stał się nurtem doskonałej wzajemności. Koło się zamknęło. Z drugiej strony ustanowienie „misy dusz czyśćcowych” dowodzi, że wstawiennictwa, poza dniem zadusznym 2 listopada, dotyczyły wszystkich dusz przebywających przypuszczalnie w czyśćcu, nawet jeśli wierny sądził, że uczyniona przezeń ofiara posłuży przede wszystkim do skrócenia próby „jego” zmarłym. W pełni przejawia się tu świętych obcowanie. Jego zastosowanie uległo generalizacji.

W XIII wieku czyściec zdołał inspirować jedynie pewne ograniczone formy duchowości — jeśli pominiemy wielki poemat dantejski. Święta Lutgarda była żarliwą orędowniczką dusz czyśćcowych, a jednak nie wydaje się, aby łączyło się to u niej ściśle z głębszym nurtem duchowości, którego była jedną z prekursorek, zwłaszcza z kultem Serca Chrystusowego. Nurt ów, powstały w środowisku beginek, rozwijał się wraz zHadewijch iMechtyldą z Magdeburga, potem wraz z mniszkami benedyktyńskimi Mechtyldą i Gertrudą z Hackeborn, a pod koniec XIII wieku zainspirował zwłaszcza środowisko mniszek zHelfta w Saksonii. Wraz ze zmarłą w 1301 lub 1302 roku Gertrudą Wielką czyściec wchodzi w sferę najwyższej mistyki, a szczyty (lub głębiny) mistycyzmu osiągnie zwłaszcza u świętej Katarzyny z Genui (1447— 1510), autorki *Traktatu o czyśćcu.*

Jeśli chodzi o dogmaty i teologię, to czyściec między XV i początkiem XVII wieku definitywnie utwierdza się w doktrynie Kościoła katolickiego. Służy jako oręż przeciw Grekom jeszcze na soborze we Florencji (1439), a przeciw protestantom na soborze trydenckim (1562). Trydent — w większym stopniu dzieło teologów i przywódców Kościoła niż zwykłych księży — nieodwołalnie wpisuje czyściec w ramy dogmatu, dystansując się jednocześnie, jak w XIII wieku, od sfery wyobrażeń związanej z trzecim miejscem. Również w obu wielkich syntezach, za pośrednictem których czyściec zakotwicza się w teologii katechezy potrydenckiej — w syntezie jezuitów Bellarmina i Suareza — sfera ta zajmuje niewiele miejsca.

Czyściec rozkrzewi się za to szeroko w wielkich stylach katolickich od XV do XIX wieku. Mamy więc czyściec gotyku płomienistego oraz *deuotio moderna*, mamy też oczywiście czyściec kontrreformacji, ale być może przede wszystkim czyściec klasyczny, czyściec barokowy, a wreszcie czyściec romantyczny i czyściec jarmarczny. Wybitni historycy, którzy analizowali postawy wobec śmierci od XVI do XX wieku, Philippe Aries, Pierre Chaunu, Franęois Lebrun, Alberto Tenenti i Michel Vovelle,

poświęcili mu w swych wielkich książkach niemało miejsca. Nie zawsze jednak jest ono równie wyraźne, jak można by sobie tego życzyć.[4] Prawda, że czyściec, w zadziwiający sposób niedoceniany przez historię, to część zaświatów (nawet jeśli chodzi o zaświaty prowizoryczne), a nie, przynajmniej na pozór, pierwszoplanowy

element refleksji nad śmiercią, zasadniczego przedmiotu ich badań. Jednakże począwszy od XIII wieku, jak już wykazałem, czyściec zmodyfikował postawę chrześcijan wobec ostatnich chwil życia. Owa końcowa faza egzystencji ziemskiej nabrała dzięki niemu dramatyzmu oraz wypełniła się zarówno obawą, jak i nadzieją. O rzeczy największej wagi, o tym, czy pójdzie się do piekła, czy też do raju (ponieważ czyściec był niewątpliwie przedsionkiem raju), mogła więc zadecydować ostatnia minuta. Końcowe chwile życia były więc chwilami ostatniej szansy. Sądzę więc, że trzeba jeszcze naświetlić relacje między czyśćcem a śmiercią od XIV do XX wieku.

Gdy kończyłem tę książkę, w której starałem się wykazać i wyjaśnić formowanie się systemu chrześcijańskich zaświatów między IV i XIV wiekiem, zarówno systemu ideologicznego, jak wyobrażeniowego, ogarnął mnie pewien niepokój. Pragnąłem zasugerować, że w systemie tym główne miejsce zajął w końcu element pośredni, efemeryczny, kruchy, a jednak zasadniczy — czyściec, który zdołał trwale się usytuować między rajem i piekłem.

Ale czy to samo sedno systemu?

Można by się zastanowić, czy elementem napędowym, organizacyjnym nie był tu ów raj, który wzbudził tak niewielkie zainteresowanie historyków i który, gdy sięgam do moich materiałów, nie wydaje mi się tak mdły i monotonny, jak mówiono. Ta równina nawodniona potężnymi rzekami, przeistoczona przez światło, rozbrzmiewająca pieśniami o doskonałej harmonii, skąpana w zachwycających woniach i wypełniona niewysłowioną obecnością Bożą, która objawia się zarówno w samym jądrze, jak i nieskończonym rozszerzeniu się empireum, wciąż jeszcze pozostaje nie odkrytym lądem.[5] Czyż poza czyśćcem — nadzieją i pewnością zbawienia, wymogiem subtelniejszej i precyzyjniejszej sprawiedliwości, dokładniejszymi przygotowaniem się do doskonałej czystości nabytej na ostatnim etapie „powrotu” — tym, co ożywia ów system, nie jest obietnica ukrzyżowanego Chrystusa adresowana do dobrego łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23, 43)?

Czyściec byłby wówczas tak bardzo wychylony w stronę raju, tak daleki od sfery wyobrażeń związanej z piekłem, że motorem katolickiej wiary chrześcijańskiej w zaświaty stałoby się owo pragnienie nieba, wciągające weń dusze czyśćcowe w nieprzerwanym ciągu powrotów do Boga, akcentowanych przez radosne uderzenia gromu z *Boskiej Komedii.*

W tej perspektywie nie odsłoniłbym wystarczająco kryjącego się za quasi- milczeniem tekstów problemu wizji niebiańskiej, której pozbawienie stanowiłoby raczej ostatnią strefę przed wiecznością niż zerowy poziom czyśćca. To nie po stronie „nadtrwania", jak nazywa to Pierre Chaunu, lub „suplementu biograficznego", jak mówi Philippe Aries, należałoby szukać *po* życiu ziemskim przestrzenno-czasowego klucza czyśćca, ale po stronie nieuchronnej

pustki *przed* wizją niebiańską, *przed* wiecznością. Czyżby miał rację Jan XXII? Czy czyściec byłby raczej przedwiecznością niż postegzystencją?

Mój niepokój budzi jednak co innego. Czy zasadniczą troską Kościoła w ciągu dziejów nie było uchronienie piekła wiekuistego? Czy trwający tylko jakiś czas ogień czyśćcowy nie był „zagospodarowaniem" nieugaszo- nego ognia? Czy to drugie królestwo nie miało na celu ochrony królestwa piekielnego? Czy czyściec nie był czasem ceną zapłaconą przez Kościół za zachowanie broni absolutnej — potępienia? Otóż i siarkowa łuna nad tym okresem katolicyzmu, który odpowiada chrześcijaństwu strachu Jeana Delumeau.

Może dzisiaj lepiej da się zrozumieć postawę większości katolików i Kościoła wobec czyśćca.

Postawę, która dotyczy całego systemu zaświatów, ale przede wszystkim czyśćca. Kościołowi, raz jeszcze w jego historii, chodzi o realizację *aggioma- mento,* które każdy może, zgodnie ze swoim przekonaniem, uważać za powolny, ale wytrwały marsz ku urzeczywistnieniu chrześcijaństwa „idealnego", zarazem powrotu do źródeł i spełnienia, albo też sprowadzać do zwykłego doganiania przez zapóźnioną instytucję wyboistego marszu historii. W każdym razie związany z zaświatami zespół wyobrażeń stanowi raz jeszcze koszt postawy, która pod pozorem oczyszczenia odrzuca „prymitywne" formy wierzeń. W najlepszym razie umysły świadome przeszłości, respektujące bliźniego, dbające o równowagę, uważają, wraz z ojcem Yves-M. Congarem, iż „Tym razem jeszcze trzeba będzie oczyścić naszą imaginację i wyzwolić się, jeśli nie z obrazów — gdyż nie sposób myśleć bez nich, są one ważne, a nawet piękne

— to przynajmniej z pewnych wyobrażeń.”[6] Któż nie podpisałby się pod pragnieniem wycofania wizji mąk, rzekomo czyśćcowych, a właściwie piekielnych, których rzutowanie na dalekie niestety od zaniku praktyki ziemskie jest aż nazbyt oczywiste? Z naszkicowanego przez wielkiego teologa dominikańskiego programu należy zachować wolę zjednoczenia dwóch tendencji, które historia zbyt często sobie przeciwstawiała: adaptowania wierzeń do ewolucji społeczeństw i mentalności bez pozbawiania człowieka zasadniczej części jego pamięci i bytu, czyli świata wyobrażeń. Rozum żywi się obrazami, jak to udowadnia głęboka historia.

W sumie obawiam się, by wskutek owego pragnienia oczyszczania czyściec zbyt wiele nie stracił, gdyż (sądzę, ze zdołałem to wykazać) jego narodziny, rozwój i upowszechnienie się są tak związane z wyobrażeniowością, że ojciec Congar odnaleźć musi akcenty ąuasi-orygenejskie, pragnąc ocalić go przed dzisiejszymi koncepcjami hierarchii katolickiej.

Wydaje mi się też, że wierni odwrócili się od czyśćca z innych powodów, a być może nawet z powodów przeciwnych. Ze strony kleru mamy do czynienia z tendencją, by go pozbawić jego charakteru infernalnego i materialnego. Ze strony wiernych i ludzi wrażliwych na ewolucję wierzeń religijnych mamy

Bibliografia czyśćca

Aktualna bibliografia czyśćca jest ogromna. Wiele prac poświęconych jego historii nie obfituje w informacje i ożywia je duch polemiczny u protestantów, apologetyczny zaś u katolików. Zbyt często ma się wrażenie, że ogół katolickiej wiedzy o czyśćcu nie uległ wcale zmianie od Bellarmina i Suareza do pierwszej połowy XX wieku. Obszerne hasło A. Michela „Purgatoire” w *Dictionnaire de theologie catholique* E. Vacanta, E. Mangenota iE. Amanna, t. 13, 1936, kol. 1163—1326, bardzo erudycyjne, pozostaje nadal fundamentalne, choć utrzymane jest w duchu tradycyjnym i antyprotestanckim. Najlepszą, zwięzłą syntezą wydała mi się praca A. Piolantiego, *II dogma del purgatorio*, w „Euntes Docete”, 6, 1953, s. 287—311. Hasło „Fegfeuer” z *Lexicon fur Theologie und Kirche,* IV, 1960, kol. 49—55, jest pobieżne. Dzido protestanta E. Fleischhaka, *Fegfeuer. Die chrisdischen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichdich dargestelłt*, 1969, mające na celu poinformowanie współwyznawców o stanowisku katolików, robi dość pozytywne wrażenie, ale zawiera informacje z drugiej ręki i niewystarczające oraz nie jest wolne od błędów.

Najbardziej sugestywną jest praca etnologa i historyka Marcusa Landaua, *Hólle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg 1909. Należy żałować, że jego informacje są przestarzałe i fragmentaryczne, a zwłaszcza ze cechuje je brak zrozumienia etnologa dla chronologii.

O średniowiecznej egzegezie tekstu zasadniczego dla rozwoju czyśćca zob. J. Gnilka, *Ist IKor. 3, 10 ein Schriftzeugnis fur das Fegfeuer? Eine exegetisch- historische Untersuchung*, Dusseldorf 1955.

*Całkowicie nowe światło na zamierzchłe dzieje czyśćca rzucają znakomite prace Josepha Ntedika*, Evolution de la doctńne du Purgatoire chez saint Augustin, -*,Etudes augustiniennes", Paris 1966, i* L'Evocation de Vau-dela dans la prierepour les morts. Etudes de patństiąue et de liturgie latines, *Louvain, Paris 1971.*

W pracy: J. Goubert iL. Cristiani, *Les plus beaux textes sur 1'au-dela*, znajdziemy antologię tekstów o różnej wartości i poziomie, ale jest tam kilka znaczących tekstów o czyśćcu.

*litudinis* (ziemia), *2. paradisus claustralis* (raj doczesny, to znaczy klasztor),

*regio expiationis* (miejsce ekspiacji — czyściec), 4. *regio gehennalis* (piekło),

paradisus supercoelestis *(raj niebiański).*

Aby określić odmienne regiony ekspiacji, Piotr posługuje się wyrażeniem *loca purgatoria {PL*, 144, kol. 838). Stwierdzono jednak, że tekst ten nie jest jego autorstwa, lecz notorycznego fałszerza, Mikołaja zClairvaux (zm. po 1176 roku), który był sekretarzem świętego Bernarda. Na przykład EDres- sler, *Petrus Damiani. Leben und Werk (Anselmiana* XXXIV), Roma 1954 (Aneks 3, s. 234—235), wymienia w wykazie 19 kazań, których z bardzo wielkim prawdopodobieństwem nie należy przypisywać Piotrowi Damianie- mu, kazanie 59 i dodaje, że wyszły one „prawdopodobnie" spod pióra Mikołaja z Clairvaux, *,#inem gerissenen Falscher"*. Por. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and the sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification*, w „Medieval Studies", 9, 1947, s. 151—161. Zresztą *Patrologia latina* Migne'a opublikowała dwukrotnie to samo kazanie (59), po raz pierwszy przypisując je Piotrowi Damianie- mu *{PL*, 144, kol. 835—839), a drugi raz — Mikołajowi z Clairvaux *{PL*, 184, kol. 1055—1060).

Mikołaj zClairvaux jest też prawdopodobnie autorem kazania 42, *De quinque negotiationibus et quinque regionibus,* przypisywanego świętemu Bernardowi, bardzo podobnego do kazania Piotra Damiani, lecz system trzech miejsc (wewnątrz pięciu) i słowo czyściec *{purgatorium*) występują tam z taką wyrazistością, że wydaje mi się niemożliwe, by ów tekst powstał przed 1153 rokiem, datą śmierci świętego Bernarda: *Tria sunt loca, quae mortuorum animae pro diversis meritis sortiuntuer: infemus, purgatorium, caelum* (Sw. Bernard, *Opera Omnia,* wyd. J. Leclercą i H.M. Rochais, 6, 1, s. 259). Jean Leclercą i H.M. Rochais zechcieli potwierdzić mi pisemnie i ustnie to, co napisali w różnych artykułach (J. Leclercą, *Les collections de sermons de Nicolas de Claiwaux* w „Revue Benedictine", 1956; H. M. Rochais, *Enquete sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard wAnalecta SOC,* 1962), a mianowicie, że nic nie przemawia przeciw przypisywaniu świętemu Bernardowi kazania 42, choć nic nie pozwala również przypisywać mu jego autorstwa w sposób całkowicie pewny. „Utrzymywaliśmy, *że De diversis 42* jest dziełem świętego Bernarda [...], co nie znaczy, że ocena ta jest niezmienna. Sądzę, że istnieje kilka redakcji tego tekstu, których autorem nie jest sam święty Bernard, lecz Mikołaj z Clairvaux i inni, co wyjaśniałoby fakt, iż znajdują się tam elementy późniejsze" (J. Leclercą, list z 5 października 1979 roku). Pani Moniąue-Cecile Garand, która na moją prośbę zbadała rękopisy łacińskie 2571 z Bibliotheąue Nationale w Paryżu i 169 z Cambrai — prawdopodobnie najstarsze — ostrożnie skłania się ku hipotezie, iż wedle kryteriów paleograficznych pierwszy z nich musi pochodzić z trzeciej ćwierci XII wieku (ale być może sprzed kanonizacji Bernarda w 1174 roku, słowo *sanctus* nie figuruje bowiem w tytule i zostało dodane w *exlibris),* drugi zaś z drugiej połowy tego stulecia. Można więc postulować datę bliską 1170 roku. Według mojego

przekonania kazanie to nie jest autorstwa świętego Bernarda i powstało co najmniej dwadzieścia lat po jego śmierci. Por. również, co do Mikołaja z Clairvaux, G. Constable, *The letters of Peter the Venerable II, Nicholas of Montieramey and Peter the Venerable,* s. 316—330, Cambridge (Mass.) 1967.

Wcześniej niż u świętego Bernarda słowo *purgatorium* miało jakoby występować w tekście Hildeberta z Lavardin, biskupa Mans oraz arcybiskupa Tours (zm. 1133), i nawet tak znakomity badacz jak Ntedika przyjął jeszcze, jak widzieliśmy, tę błędną atrybucję. Kazanie 85 *Jerusalem*

*quae aedificatur* opublikowane jako jedno z kazań Hildeberta przez Beaugendre'a w 1708 roku i przedrukowane przez Migne'a *w Patrologia latina* 171, kol. 741 *(hi, qui in purgatorio poliuntur*), przypisał Piotrowi Comestorowi Haureau, *Notice sur les sermons attribues a Hildebert de Lavardin, Notices et extraits des manuscńts...,* XXXII, 2, 1888, s. 143. Por. A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert* w„Revue Benedictine", 47, 1935, s. 12—51. Atrybucję tę potwierdził M. M. Lebreton, *Recherches sur les manuscńts contenant des sermons de Pierre le Mangeur* w „Bul- letin dTnformations de L'I. R. H. T.", 2, 1953, s. 25—44. Franęois Dolbeau zechciał uprzejmie zasygnalizować mi, że w najstarszych rękopisach tych kazań, które zresztą on sam również przypisuje Piotrowi Comestorowi, znajduje się wyrażenie *in purgatorio* (ms 312 [303] i 247 [238] z Angers, z końca XII wieku), ale że całego członu zdania, gdzie się ono znajduje, brak w starszym rękopisie 227 (228) z połowy XII wieku znajdującego się w Biblio- theąue Municipale w Valenciennes.

Ponieważ wydaje się, że rzeczownik *purgatorium* figuruje w liście wysłanym w 1176 roku przez angielskiego benedyktyna Mikołaja ze St Albans do cystersa Piotra zCelle (w 1180—1182 roku, wedle informacji udzielonej mi uprzejmie przez Anne-Marie Bautier): *Porro facto levi per purgatorium transitu intrarńt in gaudium Domini sui* (*PL,* 202, kol. 624), a Piotr Comestor, zmarły w 1179 roku, nawet jeśli zastosował w kazaniu *Jerusalem quae aedificatur* rzeczownik *purgatorium,* nie użył go nigdy w *De sacramentis* powstałym między 1165 i 1170 rokiem, rzeczownik *purgatorium* najwcześniej pojawiłby się (niedługo po 1170 roku) u cystersa Mikołaja zClairvaux, benedyktyna Mikołaja ze St Albans i świeckiego mistrza szkoły Notre-Dame w Paryżu, Piotra Comestora.

Pozostaje zwłaszcza jeden problem, którego nie udało mi się wyjaśnić w sposób rozstrzygający. W edycji Migne'a figuruje pewien anonimowy traktat, *De vera er falsa poenitentia,* przypisywany w średniowieczu świętemu Augustynowi. W rzeczywistości pochodzi on z końca XI lub, co bardziej prawdopodobne, z pierwszej połowy XII wieku, a termin *purgatorium* pojawia się tam jako rzeczownik: *ita quod necpurgatorium sentiunt qui in fine baptizantur (PL,* 40, 1127). Fakt, że kilka linijek dalej tekst mówi o *ignis purgationis,* nie dowodzi niczego, ale pozostawia wyizolowane słowo *purgatorium,* co do którego jestem przekonany, że występuje w rękopisach dopiero od końca XII

wieku, tekst pierwotny musiał tu zaś brzmieć *ignem purgatorium.* Nie ulega bowiem wątpliwości, że *De vera et falsa poenitentia* pochodzi sprzed połowy XII wieku, gdyż przytacza go nie tylko Piotr Lombard zmarły w 1160 roku *PL,* 192,883), ale tak *że Dekret Gracjana,* powstały około 1140 roku (*PL,* 187, 1559, 1561, 1637). Niestety, pomimo moich poszukiwań, w których służyli mi pomocą Franęois Dolbeau, Agostino Paravicini-Bagliani i Marie-Claire Ga- snault, nie zdołałem przebadać żadnego rękopisu *De vera et falsa poenitentia* powstałego przed końcem XII wieku i moje przekonanie pozostaje hipotezą. Mogę więc tylko mieć nadzieję, iż kiedyś ukaże się naukowa edycja tego tekstu, niezwykle ważnego, jeśli chodzi o historię pokuty, podstawowego elementu teologii i praktyki religijnej XII wieku. Por. A. Teetaert, *La Confes- uon aux laiques dans 1'Eglise latine depuis le VIII*[e] *jusqu'au XIV*[e] *siecle,* Paris 1926, s. 50—56, i C. Fantini, *II trattato ps. agostiniano „De vera et falsa poenitentia"* w: *Ricerche di storia religiosa,* 1954, s. 200—209.

O sposobie, w jaki wyrażenie *ignis purgatorius* przemieniło się, począwszy od końca XII wieku, *w purgatorium* (zwłaszcza gdy rzeczownik z tekstu najnowszego i przymiotnik z tekstu pierwotnego miały ten sam przypadek gramatyczny), świadczy poniższy przykład.

Aleksander z Hales w swej *Glosie do Sentencji* Piotra Lombarda (między 1223 i 1229 rokiem) cytuje *De potestate legendi et sohendi* Ryszarda z Saint- -Victor, zmarłego w 1173 roku, w sposób następujący: *„per incendium purgato- ni scoria peccati excoquitur" (Glossa in IV libros Sententiarum Petri Lombardi,* ks. IV, dyst. XX, wyd. Quaracchi, t. IV, s. 354). Oryginalny tekst Ryszarda z Saint- -Victor brzmi: *„per incendium purgatorii ignis scoria peccati excoquitur" (PL,* 196, 1177).

Pod koniec XII wieku i na początku XIII wieku *purgatorium* oraz *ignis purgatorius* współistnieją jako swoiste synonimy, niekiedy u tych samych autorów. Piotr Cellensis, do którego Mikołaj ze St Albans pisze około 1180 roku, mówiąc *o purgatorium* (w odniesieniu do świętego Bernarda), posługuje się w swym traktacie *De disciplina claustrali,* powstałym w 1179 roku, jedynie wyrażeniem *ignis purgatorius (PL,* 202, kol. 1133). Ponieważ zaś najstarsze rękopisy kilku dzieł z XII wieku nie zachowały się, trudno będzie w sposób całkowicie pewny stwierdzić, kiedy użyto słowa *purgatorium* po raz pierwszy.

Pani Anne-Marie Bautier zechciała uprzejmie poinformować mnie o jednej z najstarszych definicji czyśćca, jaka znajduje się w żywocie

świętego Wiktora, męczennika z Mauzon, niedawno wydanym przez E Dolbeau („Renie historiąue ardennaise", t. IX, s. 61): *Purgatorium ergo, locum conflationis, ergastulum purgationis, iste sanctus repperit in gremio ecclesiae in qua conflari iniuriis et passionibus meruit, quibus ad remunerationem oictoriae laureatus pereve- nit.* Jak widzimy, nawet niektórzy święci (tak właśnie myślano o samym świętym Bernardzie) nie idą bezpośrednio do raju, lecz muszą wcześniej przejść przez czyściec.

Jeśli wreszcie przejrzy się słowniki i glosaria łaciny średniowiecznej, można stwierdzić, że najstarszym przykładem posłużenia się słowem *purgato- rium*, przytoczonym przez Du Cange'a jest list Innocentego IV do Odona zChateauroux (r. 1254). J.F. Niermeyer (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyde 1976) pisze: „rzeczownik rodzaju nijakiego *purgatorium*, the Purgatory, w. XIII". A. Blaise w swym *Dictionnaire latin-franęais des auteurs du Moyen Age* 0*Corpus christianorum, Continuatio Maedieoalis,* Turnhout 1975, s. 754—755 ) mówi, że słowo to pojawia się w XII wieku, podczas gdy wcześniej posługiwano się peryfrazą, jak *purgatorius ignis,* i cytuje Pseudo-Augustyna *(De vera et falsa penitentia),* list Innocentego III z początku XIII wieku oraz kazanie Hildeberta z Lavardin, którego autorstwo winno się przywrócić Piotrowi Comestorowi (zm. 1179). Sygnalizuje on też inne znaczenie: „miejsce pokutne położone na wyspie i zwane czyśćcem świętego Patryka".

J. H. Baxter i Ch. Johnson (*Medieval Latin Word-List front British and Irish Sources,* Oxford 1934) informują po prostu: *„purgatorium, purgatory (eccl.), c. 1200"*. R. E. Latham w swym *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, London 1965, rozróżnia *„purgatorium (theol.) c. 1150"* i*„purgatorium Sancti Patricii (in Lough Derg) c. 1188"*. Wydaje się, że data około 1150 roku wiąże się z datą 1153 przypisywaną przez tradycję *Purgatorium Sancti Patricii* przygodzie rycerza Oweina. Data (jak prawdopodobnie cała ta historia) jest zmyślona.

Jeśli chodzi o języki narodowe, to we francuskim najstarszą wzmianką o *purgatoire* jest prawdopodobnie forma *espurgatoire* w *Espurgatoire Saint Patriz* Marie de France powstałym około 1190 roku (lub na początku XIII wieku, między latami 1208 i 1215, jak przypuszcza EW Locke w , *£peculum",* 1965, s. 641—646).

Mój przyjaciel Josef Macek poinformował mnie, że czeskie słowo oznaczające czyściec (*Ocistec*) pojawia się dopiero w latach 1350—1380, w przekładach dzieł łacińskich. Ten czyściec mało się jednak różni od

Otchłani lub nawet piekła. Dla Jana Husa czyściec jest „trzecim piekłem *(tretie pehlo* w *Vyhlad viery,* Ms M, Biblioteka Uniwersytetu w Brnie, MK, fol. 16 a). Jeszcze na początku XV wieku taboryci nie chcą wierzyć w czyściec i przekręcają *osistec* na *osistec* (oszustwo) lub zwą go *purgac,* to znaczy środek na przeczyszczenie. O odrzuceniu czyśćca przez waldensów i husytów zob. Romolo Cegna, *Le De reliquiis et de veneratione sanctorum: De purgatorio de Nicola della Rosa Nera detto da Dresda (di Cerruc), maitre a Prague de 1412 a 1414, w. Mediaevalia Philosophi- ca Polonorum,* t. XXIII, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977.

Pierwsze wyobrażenia

W haśle „Fegfeuer" (czyściec) w wyśmienitym *Lexicon der christlichen Ikonographie,* wyd. E. Kirschbaum, t. II, 1970, kol. 17, W. Braunfels pisze: „W świecie ikonografii starochrześcijańskiej, jak też od średniowiecza aż po koniec XIV wieku, nie znajdujemy żadnego wyobrażenia czyśćca."

Wprawdzie ikonografia czyśćca istotnie datuje się dopiero od końca XIV wieku, można się jednak zetknąć z wyobrażeniami czyśćca o całe stulecie wcześniej. Wnikliwe badania ikonograficzne bez wątpienia pozwoliłyby nam poznać sporo przedstawień czyśćca sprzed końca XIV wieku.

Zamierzam tutaj trzy z tych wyobrażeń przedstawić:

Najstarsza, na co zwrócił moją uwagę ojciec Gy, jest miniatura, która znajduje się na 49 karcie Brewiarza Paryskiego, zwanego Brewiarzem Filipa Pięknego (Paryż, Bibliotheąue Nationale, rękopis łaciński 1023). Rękopis ten, który pochodzi z lat 1253—1296, a wedle kryteriów formalnych można by go datować mniej więcej na 1296 rok, jest najprawdopodobniej tym brewiarzem, którego zilustrowanie zlecił Filip Piękny sławnemu malarzowi paryskiemu, mistrzowi Honoriuszowi, w 1296 roku, czego dowodzą rachunki skarbca Luwru za ów rok.

Miniatura o małych wymiarach (3,5 cm x 4 cm) z karty 49 przedstawia prawdopodobnie sąd Boga nad duszami. Chrystus w pełnym majestacie i dwa serafiny obok niego zajmują około dwóch trzecich wysokości miniatury. W jej części dolnej widzimy cztery dusze czyśćcowe, dwie jeszcze zanurzone w ogniu i dwie z niego wyciągnięte przez dwa anioły, które przebiły się przez gęstą warstwę obłoków. Wizerunek ten składa się z czterech pól ułożonych piętrowo. Są to: złociste niebo, strefa obłoków, pokratkowana sfera podksię- zycowa i ogień. (Por. V Leroąuais, *Les Breviaires manuscrits des bibliotheques publiques de France,* t. II, Paris 1934, nr 487, s. 465—485).

Miniatura zawierająca zarazem podobieństwa i różnice w stosunku do poprzedniej znajduje się w Brewiarzu Paryskim, zwanym Brewiarzem Karola V

wykonanym prawdopodobnie dla jakiejś kobiety z francuskiej rodziny królewskiej pomiędzy 1347 i 1380 rokiem, odkąd to znalazł się w bibliotece Karola V (Paris, Bibliotheąue Nationale, rękopis łaciński 1052, karta 556 verso, por. V Leroąuais, t. III, s. 49—56). Miniatura ta, również bardzo niewielka, figuruje w „upamiętnieniu zmarłych", to znaczy pod datą 2 listopada, podczas gdy poprzednia ilustruje Psalm 114 (Psalm *Dilexi*), gdzie psalmista dziękuje Jahwe za uwolnienie go z sideł Szeolu. W przeciwieństwie do poprzedniej nie ma tu postaci Chrystusa. Dwaj wielcy aniołowie ciągną ku niebu dwie dusze, które mają zanurzone w ogniu już tylko stopy. Jedenaście głów, mających wyobrażać mnogość dusz czyśćcowych i zarazem różne warstwy społeczne (rozpoznajemy tam papieża, biskupa itd.), jest zanurzonych w ogniu. Miniatura składa się z trzech pól ułożonych piętrowo: błękitne niebo, bardzo wąziutki pasek stanowiący mniej więcej jedną dziesiątą wysokości, pokratkowana strefa pośrednia zajmująca połowę wysokości, świat piekielny ze skał z wielką dziurą pełną ognia. Informacje o tej miniaturze oraz jej reprodukcję zawdzięczam uprzejmości Franęois Avrila.

Trzecie wyobrażenie czyśćca znajduje się na fresku ze starej katedry w Salamance, która na początku XIV wieku przedstawia cały system zaświatów wedle koncepcji czterech miejsc. Po lewej (od strony widza) znajduje się niebo, po prawej — piekło. W centrum widnieją zbiorniki z duszami reprezentujące po lewej czyściec, po prawej zaś Otchłanie. Do wyższego zbiornika czyśćca zstępuje anioł, by zaprowadzić duszę do nieba. Inskrypcja datuje to malowidło na rok 1300 wedle hiszpańskiej rachuby czasu, co dawałoby rok 1262, ale Franęois Avril sądzi, że ze względów stylistycznych fresk ten można datować najwcześniej na pierwszą połowę XIV wieku. Reprodukcję tego malowidła zawdzięczam uprzejmości profesora Luisa Cortesa. Por. Jose Gudiol Ricart, *Ars Hispanica*, t. 9, *Pintura Gotica*, Madrid 1955, s. 47.

(W wydaniu polskim kolejno: ilustracja barwna nr 1 oraz czarno-białe nr 4 i 5 — przyp. red.)

Najnowsza bibliografia

Już po ukończeniu tej książki (styczeń 1981 r.) zapoznałem się z rozmaitymi pracami w mniejszym lub większym stopniu dotyczącymi

czyśćca.

Paolo Santarcangeli w *Nekyia. La discesa dei poeti agli Infemi*, Milano 1980, wspomina o czyśćcu świętego Patryka i Irlandii (s. 72) w odniesieniu do symbolicznej geografii piekieł położonych na wyspach.

Trzy ważne studia poświęcone zostały wizjom i podróżom w zaświaty.

Pierwsze studium Michela Aubrun, *Caractere et portee religieuse et sociale des Visiones en Occident du VI*[e] *au XI*[e] *siecle*, ukazało się w„Cahiers de civilisation medievale", kwiecień—czerwiec 1980, s. 109—130. Autor bardzo wnikliwie analizuje atmosferę religijną i psychologiczną tych wizji. Trafnie uwidacznia postawę hierarchii kościelnej, która oscyluje między rezerwą i chęcią aneksji typowymi dla nieufności Kościoła wczesnego średniowiecza wobec snów. Nie stawia on w ogóle „problemu" czyśćca, gdyż doprowadza swoją pracę tylko do początku XII wieku, ale słusznie zwraca uwagę na to, że w wizji Drythelma u Bedy stykamy się na przykład ze swoistym „czyśćcem pokutnym na północnym wschodzie" i „czyśćcem oczekiwania na południowym wschodzie". Ta dychotomia czyśćca odpowiada dwum zaświatom z tradycji celtyckiej, ąuasi-piekielnemu i quasi-rajskiemu, oraz zapowiada już *Czyściec* Dantego wraz z jego przedsionkiem.

Wielki radziecki mediewista Aron J. Guriewicz (autor *Kategorii kultury średniowiecznej*[28] przesłał na kolokwium, zorganizowane w Paryżu w marcu 1981 roku przez Centre Nationale de la Recherche Scientifiąue pod tytułem *Czas chrześcijański, IV—XIII wiek* (kolokwium, w którym nie udało mu się uczestniczyć), ważny tekst opublikowany później w „Anna- les E. S. C.", *Uindimdu et 1'imagination de 1'au-dela.* Guriewicz zarzuca Pierre'owi Chaunu, a zwłaszcza Philippe'owi Aries, że swe idee o czyśćcu

oparli na źródłach, w których pojawia się on dość późno (testamenty, a zwłaszcza ikonografia), podczas gdy inne, o zasadniczym znaczeniu, pozwoliłyby jego narodziny i rozpowszechnienie się sytuować w epoce wcześniejszej. Podobnie jak on uważam, że owe inne źródła — wizje zaświatów i *exempla*, które szeroko wykorzystałem w tej książce — są niezbędne i dają odmienny obraz historii czyśćca. Obydwaj sądzimy właśnie na tej podstawie, że rozstrzygającym okresem jest tu koniec XII wieku i początek XIII. Sądzę jednak, że Guriewicz z kolei zbytnio zaniedbał teologię, liturgię i praktyki religijne. Myślę również, tak jak i on, że czyściec i cały system zaświatów, jaki odsłaniają te źródła, ukazują proces indywidualizacji śmierci i zaświatów, który kładzie coraz większy

nacisk na indywidualny sąd następujący natychmiast po śmierci. Jednakże ogół źródeł, a zwłaszcza te, które mówią o *wstawiennictwach*, uwidacznia, jak to udowodniłem, że coraz większa rola zbawienia indywidualnego łączy się z działaniem wspólnot, do których należy jednostka, czy chodzi o ziemską wspólnotę pokrewieństwa (fizycznego lub sztucznego), czy też o nadprzyrodzoną wspólnotę świętych obcowania.

W kwietniu 1981 roku Claude Carozzi zaprezentował na XXIX Settimana di Storia del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo w Spoleto poświęconym tematowi *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* godny uwagi wykład (opublikowany później w tomie sprawozdań i dyskusji tego sympozjum) zatytułowany: *Geografia zaświatów i jej znaczenie we wczesnym średniowieczu.* Był to pierwszy szkic rozprawy doktorskiej o literaturze wizyjnej od VI do XIII wieku, którą wtedy przygotowywał. Czyściec zajmuje w niej ważne miejsce. Zgadzam się z nim co do dużego znaczenia tej geografii w rozwoju wierzeń o zaświatach, w którym wyróżnia on, jako główne etapy, *Dialogi* Grzegorza Wielkiego, wizję Drythelma u Bedy, upolitycznienie zaświatów w epoce karolińskiej i decydującą ewolucję ku precyzowaniu słownictwa w wielkich tekstach z XII i początku XIII wieku. Różnimy się jednak w punkcie, który uważam za zasadniczy. Claude Carozzi mówi o czyśćcu poczynając od VIII wieku, jeśli nie od VI. Jest on „realistą" tam, gdzie ja jestem „nominalistą" i wierzę w zasadnicze znaczenie zmian słownictwa, wskutek czego zdołał się dopatrzyć pod koniec XII wieku raczej narodzin piekła — zdecydowanie wyodrębnionego z zaświatów miejsca wiecznych męczarni — niż narodzin czyśćca. Jego hipoteza jest sugestywna, jeśli się ją potraktuje jako prowokacyjny żart. Nie sądzę jednak, by zgadzała się z rzeczywistością historyczną. Claude Carozzi badał z wielką erudycją i inteligencją pewien rodzaj literacki. Fakt historyczny, taki jak narodziny czyśćca, trzeba wyjaśniać pod kątem ogółu źródeł analizowanych w ich globalnym kontekście historycznym. Moje streszczenie upraszcza jednak w dużym stopniu tezy Claude'a Carozziego, którego dysertacja jest niewątpliwie znakomita oraz interesująca.

Nawiązując do tych prac, chciałem raz jeszcze zastrzec, że nie przestudiowałem wszystkich zachowanych do dziś wizji zaświatów z okresu od VIII do XIII wieku. Sądzę jednak, że pominąłem tylko te teksty, które w jakimś sensie niczego nie wnoszą do mojego wywodu, mimo że same w sobie są one interesujące. Oczywiście słowo *purgatorium* w

żadnym z nich się nie pojawia. Chciałem po prostu zwięźle wyjaśnić, dlaczego nie przytoczyłem, tytułem przykładu, niektórych z tych wizji analizowanych przez trzech autorów, o których pracach powyżej wspomniałem, podobnie jak — chociaż w sposób mniej szczegółowy i w perspektywie mniej historycznej — omawiali je już wcześniej tacy autorzy, jak Becker, Dodds, MacCullogh, Seymour, Patch, a później Dinzelbacher.

Wczesne średniowiecze: VII wiek. Wizja Bonellusa (*PL*, t. 87, kol. 433—435).

Opat hiszpański Waleriusz, zmarły w ostatniej dekadzie VII wieku, opowiada o podróży w zaświaty mnicha Bonellusa, którego — gdy pozostawał w stanie ekstazy — anioł zaprowadził do celi rozjarzonej blaskiem drogich kamieni. Miało to być przyszłe miejsce pobytu Bonellusa, gdyby wytrwał w swych ascetycznych praktykach. Podczas kolejnej ekstazy diabeł wciągnął go do studni piekielnej. Nie ma tam wzmianki o żadnym oczyszczeniu, ale kilka szczegółów przywodzi już na myśl przyszły czyściec. Miejsce owo leży w głębi ziemi, gdzie płonie straszliwy ogień, w który diabły wrzucają dusze. Bonellus widzi tam przerażającego diabła skutego łańcuchami, lecz nie musi to być Szatan, skoro Bonellusowi pokazują tylko „dolną studnię otchłani, gdzie kary są sroższe i okrutniejsze". Pewien biedak, którego mnich wspomógł na ziemi, stara się przyjść mu z pomocą. Jest to aluzja do systemu wstawiennictw. Bonellus ratuje się dzięki znakowi krzyża, podobnie jak będzie się to dziać w *Czyśćcu świętego Patryka,* i w końcu wraca na ziemię. Nie ma tam, powtarzam, żadnej idei związanej z oczyszczeniem, tylko hierarchia miejsc kaźni. Ów system jest dualistyczny, składa się bowiem z miłego miejsca bez żadnej nazwy i z otchłani (*abyssus*) zwanej piekłem (*infemus).*

Wczesne średniowiecze: VII wiek. Wizja Barontusa (678/9) (*Monumenta Germaniae Histońca, Scńptores Rerum Meromngicarum,* V, s. 377—394).

Barontus, mnich z klasztoru w Longoretus (Saint-Cyran koło Bourges), podczas ciężkiej choroby porwany zostaje przez dwa diabły. Przychodzą mu wówczas z pomocą archanioł Rafael i święty Piotr, którzy ukazują mu cztery bramy raju i pozwalają mu przelotnie zajrzeć do piekła, gdzie tłumy mężczyzn i kobiet uszeregowane wedle kategorii ich grzechów nękane są przez diabły. W wizji tej również nie wspomina się o oczyszczeniu.

Wczesne średniowiecze: VIII wiek. Wizja mnicha z Wenlock, powstała około 717 roku (*Monumenta Germaniae Historica Epistolae,* t. 3, s. 252—257 W liście do opatki Eadburgi z Tenet święty Bonifacy opowiada wizje

pewnego mnicha z angielskiego opactwa Wenlock w Shropshire. Anioły okrążają wraz z nim cały glob ziemski, potem zaś pokazują mu ogniste studnie piekieł. Mnich słyszy jęki i płacze dusz dochodzące z piekła dolnego. Widzi też miejsce bardzo przyjemne, zwane — jak mu mówią — rajem Bożym. Jedynym interesującym motywem związanym z prehistorią czyśćca jest tam most wiszący nad ognistą rzeką, skąd spadają dusze. Tkwiły one potem w rzece zanurzone w niej całkowicie, jedną tylko częścią ciała lub też do połowy tułowia, do kolan albo po pachy. „Są to — jak mu mówią — dusze, na których, po zakończeniu przez nie doczesnej egzystencji, ciążyły jeszcze pewne lekkie grzechy. Bóg w swym miłosierdziu wymierzył im zatem kary. jakich potrzebowały, aby stały się godnymi Jego.” Mamy tu już ideę oczyszczenia, chociaż samo słowo jeszcze się nie pojawia. Jednakże tekst ów pozostaje daleko w tyle za powstałą niemalże w tym samym czasie wizja Drythelma opowiedzianą przez Będę.

W XI wieku: Otloh z opactwa św. Emmerama.

Otloh z opactwa św. Emmerama izFuldy (1010—1070), autor pierwszej średniowiecznej autobiografii, porównywanej nawet z *Wyznaniami* świętego Augustyna, napisał *Księgę wizji* (*PL*, t. 146, kol. 341—388) zgodną z tradycja monastyczną, gdzie relacjonuje wizje, jakich doznał on sam lub które znalazł u innych autorów (głównie w *Dialogach* Grzegorza Wielkiego). Pośród tych drugich, cudzych wizji znajdują się wizja mnicha z Wenlock zrelacjonowana przez świętego Bonifacego (kol. 375—380) i wizja Drythelma opowiedziana przez Będę (kol. 380—383). Wziąwszy pod uwagę archaiczność źródeł Otloha, w wizjach tych nie tylko nie ma wzmianek o czyśćcu, ale nawet wyrażenia *ignis purgatorius, poenae purgatoriae* pojawiają się bardzo rzadko. Na przykład w wizji czternastej pewien mnich z klasztoru w Czechach, Izaak, widzi na bardzo miłej łące świętych Guntrama, Maurycego i Adalberta, którzy mówią mu, że musieli „przejść przez ogień czyśćcowy”, zanim znaleźli się w tym *refrigerium.* Otloh nie wnosi więc nic nowego do przyszłego czyśćca. Można odnotować interesujący, choć uboczny szczegół jego wizji, którym jest tendencja do kładzenia nacisku na grabież dóbr klasztornych przez laików jako przyczynę ich kaźni w zaświatach (w wizji siódmej pewien senior winny tej zbrodni pojawia się swym dwóm synom na koniu w przestworzach, co jest chyba jednym z najstarszych przykładów legendy rodu Helleąuin), a także do posługiwania się tymi wizjami w celach politycznych. Na przykład wizja

mnicha Izaaka miała służyć uzasadnieniu supremacji stolicy biskupiej w Ra- tyzbonie nad stolicą biskupią w Pradze. W wizji siedemnastej cesarzowa

Teofanu, żona Ottona II i matka Ottona III, pojawia się pewnej mniszce z prośbą, by ta uwolniła ją od męczarni cierpianych przez nią w zaświatach za to, że podczas ziemskiego życia, wzorem kobiet wschodnich, nosiła zbyt kosztowne szaty. Piękny przykład ukazania za pośrednictwem zaświatów przepaści kulturowej między Zachodem i Wschodem!

Początek XIII wieku: wizja Thurchilla.

Powracam tu jeszcze raz do wizji Thurchilla, wizji wręcz zdumiewającej, którą analizowałem przed kilkoma laty na moim seminarium, ale w niniejszej pracy nie przytaczałem jej obszerniej (por. s. 298—299), ponieważ, choć w zasadzie współczesna *Czyśćcowi świętego Patryka* (prawdopodobnie powstała niewiele później), w przeciwieństwie do dziełka H. z Saltrey nie odniosła większego sukcesu. Wizja ta, pochodząca z roku 1206, jest prawdopodobnie dziełem cystersa angielskiego Radulfa z Coggeshall. Została włączona przez dwóch benedyktynów do ich dzid. Roger z Wendover przytacza ją we *Flores histońarum*, a zmarły w 1259 r. Mateusz z Paryża w *Chronica Majora.* Thurchill, prosty wieśniak z okolic Londynu, we śnie zwiedza zaświaty pod przewodem świętych Juliana Szpitalnika i Domniusa, którzy na prośbę świętego Jakuba oprowadzają go po tamtym świecie. Wewnątrz wielkiej bazyliki bez murów podobnej do klauzury klasztornej Thurchill widzi „miejsca kaźni grzeszników i przybytki sprawiedliwych”. Słownictwo dotyczące czyśćca łączy, jak zwykle na początku XIII wieku, wyrażenia archaiczne (*loca poenalia, ignis purgatorius*) z nowym rzeczownikiem *purgatońum (per purgatońi poenas*). Geografia zaświatów Thurchilla jest jeszcze nieco chaotyczna, a czyściec, zbliżony do archaicznych już wyobrażeń różnorakich *receptacula animarum,* nie uległ pełnej unifikacji. Mamy tam więc pośród innych miejsc czyśćcowych pewien czyściec kierowany przez świętego Mikołaja (*qui huic purgatorio praeerat).* Wizję Thurchilla cechują dwie osobliwości reprezentatywne dla mentalności z początku XIII wieku: wielkie znaczenie ma tam ważenie dusz, które odnajdujemy w rzeźbie gotyckiej, i skojarzenie z czyśćcem typologii mieszkańców miejsc kary na tamtym świecie, przy czym mieszają się tu grzechy główne (kara pyszałka) i grzechy kategorii społecznych (kary kapłana, rycerza, prawnika: jest to interesująca forma schematu trójfunkcyjnego społeczeństwa). Szczególnie zaś uderzył

egzegetów wizji Thurchilla jej teatralny charakter; kulminacja opowieści to zdumiewający epizod, gdzie pielgrzymujący po zaświatach narrator staje się świadkiem spektaklu, gry *(ludos vestros*), jaką diabły czynią z tortur dusz czyśćcowych (s. 503). Henri Rey-Flauds (*Pour une dramaturgie du Moyen Age*, Paris 1980, s. 82—83) dokonał porównania wizji Thurchilla z teatrem tej epoki, zwłaszcza zaś z powstałą w tym samym czasie *Jeu de Saint Nicolas* pochodzącego z Arras Jeana Bodela. Wydaje się jednak, że podobnie jak w przypadku ikonografii, ta teatralizacja czyśćca nie

powiodła się i misteria nadal funkcjonowały w myśl dualistycznego systemu raju i piekła.

Wreszcie trzecia wielka wizja zaświatów po *Czyśćcu świętego Patryka* i opowieści Thurchilla, która również powstała na przełomie XII i XIII wieku, wizja mnicha z Eynsham (Evesham), także włączona do *Chronicon Anglicanum* Radulfa z Coggeshall (wyd. J. Stevenson, 1875, s. 71—72), do *Flores historia- rum* Rogera z Wendover i *Chronica Majora* Mateusza z Paryża (t. II, s. 243— 244), jest zbyt bliska wizji Drythelma, a czyściec jawi się tam w sposób zbyt fragmentaryczny, abym ją tu brał pod uwagę.

Franęois Dolbeau zechciał uprzejmie poinformować mnie o artykule Bria- na Grogana, *Eschatological Teaching of the Early Irish Church*, opublikowanym w *Biblical Studies. The Medieval Irish Contributions*, wyd. M. McNamara w „Proceedings of the Irish Biblical Association", nr 1, Dublin 1976, s. 46— 58. Dużo mówi się tam o czyśćcu. Nie wyrażając tego jasno, gdyż używa słowa „czyściec" przedwcześnie, B. Grogan potwierdza, że piekło i *ignis purgatońus* oddzielają się od siebie dopiero pod koniec XII wieku i że *Czyściec świętego Patryka* jest pierwszym tekstem dotyczącym Irlandii, gdzie pojawia się słowo *purgatorium.*

*Zaznajomiłem się (choć nie mogłem go już uwzględnić) z artykułem Gilberta Dagrona,* La perception d'une differrence: les debuts de la „Querelle du Purgatoire" (Actes du XV$^{e}$ congres International dEtudes byzantines, *IV, Histoire, Athenes 1980, s. 84—92).*

Podziękowania

Podczas pisania tej pracy korzystałem z pomocy wielu osób. Przede wszystkim okazali mi ją członkowie grupy antropologii historycznej Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales: Andree Duby, Marie-Claire Ga- snault, Georgette Lagarde, Colette Ribaucourt, Jean-Claude Schmitt, jak też moja koleżanka i przyjaciółka Annę Lombard-Jourdan.

Ze swej kompetencji i uprzejmości pozwolili mi skorzystać: Franęois Dolbeau i Moniąue-Cecile Garand z paryskiego Institut de Recherche et d'Histoire des Textes du C.N.R.S., Anne-Marie Bautier z Comite Du Cange, Annie Cazenave z Lexique du Latin philosophiąue medieval oraz ekipa Bibliotheąue du Saulchoir.

Moi przyjaciele z Rzymu, Girolamo Arnaldi i Raoul Manselli, podzielili się ze mną swą wiedzą i uwagami. Nieporównanej pomocy udzieliła mi biblioteka Ecole Franęaise, a w niej Boelle de La Blanchardiere, Pascale Koch oraz pozostały personel. Jean-Claude Maire-Vigueur, dyrektor Etudes medievales, i Jacąues Chiffoleau, członek Ecole, niejednokrotnie wspierali mnie w moich wysiłkach. Georges Vallet, dyrektor Ecole, oraz Andre Hartmann pozwolili mi, przyjmując mnie w sposób doskonały na Piazza Navona, zredagować w niezrównanych warunkach wielką część pracy. W Bibliotece Watykańskiej nie szczędzili mi ani swej wiedzy, ani uprzejmości przede wszystkim Agosti- no Paravicini-Bagliani, jak też Louis Duval-Arnould i Jego Eminencja Joseph Sauset. Znalazłem też znakomite warunki do pracy w bibliotece gregoriańskiego uniwersytetu papieskiego. Profesor nadzwyczajny Reinhard Elzę, dyrektor niemieckiego Instytutu Historycznego, i dr Goldbrunner, bibliotekarz, wyszli naprzeciw moim potrzebom i życzeniom.

Trzem przyjaciołom, którzy służyli mi radą w różnych stadiach powstawania mojej pracy, a wreszcie dokonali krytycznej i wnikliwej lektury jej rękopisu, ojcu Pierre-Marie Gy, Jeanowi-Claude Schmittowi, a zwłaszcza Jacąues Revelowi, składam szczególnie gorące podziękowania.

Christine Bonnefoy, jak również, w pewnej mierze, Simone Brochereau, zechciały uprzejmie zająć się z wielką troskliwością zadaniem materialnej realizacji tej książki.

Wszystkim pragnę wyrazić moje głębokie uznanie.

Przypisy

Trzecie miejsce

1 O Lutrze i czyśćcu zob. E Althaus, *Luthers Gedanken iiber die letzten Dinge* w: „Luther Jahrbuch", XXIII, 1941, s. 22—28.

2 M. Gourgues w *Ala Droite de Dieu — Resurrection de Jesus et actualisation du Psaume CX, 1, dans le Nouveau Testament*, Paris 1978, utrzymuje, że teksty nowotesta- mentowe przypisują miejscu Chrystusa po prawicy Ojca jedynie poślednie znaczenie.

*3 Zob. C. Ginzburg,* High and Low: The Theme offorbidden Knowledge in the XVIth and XVIIth c., *„Past and Present", nr 73, 1976, s. 28—41.*

4 W tekstach, które aż do tego czasu wzmiankują o sytuacjach, jakie doprowadzą do stworzenia czyśćca, występuje jedynie przymiotnik *purgatorius, purgatoria* — „ten, który (która) czyści", i to tylko w wyrażeniach już uświęconych: *ignis purgatorius* ogień czyśćcowy), *poena purgatoria* (kara czyśćcowa) lub w liczbie mnogiej *poenae*

*purgatoriae* (kary czyśćcowe), rzadziej *flamma, fama, łocus, flumen* (płomień, piec, miejsce, rzeka). W XII wieku używa się niekiedy wyrażenia z domyślnym rzeczownikiem, *in purgatoriis \poenis],* w karach czyśćcowych. Sprzyjało to prawdopodobnie używaniu wyrażenia *in purgatorio \igne\,* w ogniu czyśćcowym. Prawdopodobnie *purgatorium* (czyściec) — rzeczownik rodzaju nijakiego — często używany w formie *in purgatorio* (w czyśćcu) zrodził się wskutek podobieństwa do *in [igne] purgatorio.* Kiedy pod koniec XII i na początku XIII wieku stykamy się z *in purgatorio,* trudno nieraz rozstrzygnąć, czy należy przez to rozumieć *w czyśćcu, czy* też *w ogniu* (w domyśle) *czyśćcowym.* Nie ma to jednak żadnego znaczenia, gdyż odtąd rzeczownik oznaczający miejsce już istnieje i zarówno jedno, jak i drugie wyrażenie do niego właśnie nawiązuje.[29]

5 Nieliczni autorzy studiów o czyśćcu, którzy dostrzegli ten problem, podnoszą go na ogół w przypisach, pobieżnie iw sposób błędny. Joseph Ntedika, autor dwóch znakomitych fundamentalnych studiów, mówi o Hildebercie z Mans: „Prawdopodobnie jako pierwszy używa słowa *purgatorium*" (*L'Evolution de la doctrine du purgatoire*

*chez saint Augustin,* s. 11, przyp. 17). Kazanie przypisywane niegdyś Hildebertowi dawno już przestano łączyć z jego imieniem (zob. Aneks II). A. Piolanti w interesującej pracy *II dogma del Purgatorio* „Euntes Docete" 6, 1953, s. 287—311) zadowala sie stwierdzeniem (s. 300): „W tym wieku [XII] poczynają pojawiać się pierwsze traktaty *De purgatorio* (odtąd przymiotnik przekształca się w rzeczownik)." Z kolei E. Fleisch- hak w *Fegfeuer. Die christlischen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen*

*geschichtlich dargestellt*, 1969, pisze (s. 64): „Od epoki karolińskiej słowo *purgatorium* oznaczać będzie zarówno oczyszczenie, jak i miejsce tego oczyszczenia", nie podając odniesień (i nie bez przyczyny!).

6 W odniesieniu do geografii zob. np.: J. Jakie i in*Humań Spatial Behaoior. A social Geography,* North Scituate (Mass.), 1976; J. Kolars, J. Nystuen, *Humań geography: Spatial Design in World Society,* New York 1974; w odniesieniu do zoologii: H. E. Howard, *Territory in Bird Life,* London 1920; w odniesieniu do lingwistyki: B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality,* New York 1956 [przekład polski: *Język, myśl i rzeczywistość,* przeł. T. Hołówka, Warszawa 1982]; z interdyscyplinarnego punktu widzenia rozpatrują je C. R. Carpenter, *Terńtoriality: a Remew of Concepts and Problems* w: A. Roe i G. G. Simpson, *Behavior and Evolution*, New Haven 1958; H. Hediger, *The Evolution of Territońal Behavior* w: S. L. Washburn (wyd.), *Social Life of Early Man.* New York 1961; A. Buttimer, *Social Space in Interdisciplinary Perspectwe,* w: E. Jones (wyd.), *Readings in Social Geography,* Oxford 1975; zwłaszcza zaś A. Jammer, *Concepts of Space,* New York 1960, przedmowa Alberta Einsteina.

7 E. T. Hall, *The Hidden Dimension,* New York 1966 [przekład polski: *Ukryty wymiar,* przeł. T. Hołówka, Warszawa 1978].

8 *Le Jugement des morts* (Egipt, Asyria, Babilonia, Izrael, islam, Indie, Chiny. Japonia), seria „Sources orientales", IV, Paris 1961, s. 9.

9 Tomasz z Akwinu szczególnie wiele uwagi poświęca problemowi, w jaki sposób dusze mogą odczuwać cierpienia fizyczne zadawane im przez ogień. Opierając się zwłaszcza na autorytecie Pisma Świętego (Mt 25, 41) i na analogii między duszami oddzielonymi i demonami stwierdza „Dusze oddzielone mogą więc cierpieć cielesność" *(Suma teologiczna,* supl., pytanie 70, art. 3). Kwestia cielesności duszy niepokoiła prawdopodobnie Jana Szkota Eriugenę w IX wieku i jego ucznia Honoriusza z Autun w XII wieku. Por. C. Carozzi, *Structure etfonction de la vision de Tnugdal* w: *Faire Croire* (materiały kolokwium Ecole franęaise de Romę, 1979), A. Vauchez (wyd.), Roma 1980. Nie pójdę tu śladami Claude'a Carozzi, któremu dziękuję za udostępnienie mi swego tekstu.

10 C. Levi-Strauss, *Czy istnieją organizacje dualistyczne?* w: *Antropologia strukturalna,* przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 221.

11 G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations,* przekład francuski, Paris 1955, s. 53.

12 C.-M. Edsman, *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalite: contes, legendes, mythes et rites,* Lund 1949. Przypomnijmy tu przestarzałe już wprawdzie, ale pionierskie i klasyczne studium J. G. Frazera, *Myths of the origin of Fire,* London 1930, i piękny esej Gastona Bachelarda, *Psychanalyse du feu*. a także pracę K. Erdmanna o świętym ogniu irańskim, *Das iranische Feuerheiligtum.* Leipzig 1941. Hasła „Feuer" (A. Closs) w *Lexicon fur Theologie und Kirche,* 4, 1960. 106—107, a zwłaszcza hasła „Feu de 1'Enfer", „Feu du Jugement", „Feu du Purgatoire" (A. Michel w *Dictionnaire de theologie catholique,* V/2, Paris 1939) i „Feu" J. Gaillarda w *Dictionnaire de spiritualite,* V, Paris 1964, przynoszą nieco informacji

0 archaicznych formach religii ognia. W ewangeliach apokryficznych chrzest przez ogień odnajdujemy pod rozmaitymi postaciami. W *Dwóch księgach gry* pochodzących z oryginału greckiego (z Egiptu) z pierwszej połowy III wieku Jezus po zmartwychwstaniu udziela swym apostołom potrójnego chrztu: wodą, ogniem

1 Duchem Świętym (E. Hennecke, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* wyd. 3, I, Tubingen 1959, s. 185). W *Ewangelii Filipa,* którą posługiwali się gnostycy i manichejczycy, pochodzącej prawdopodobnie z Egiptu (II w.), stykamy się z chrztem wodą i ogniem (tamże, s. 198).

13 *Rozmowy tuskulańskie,* ks. V, w. 77 (przełożył J. Śmigaj, w: Cicero, *Pisma filozoficzne,* t. III, PWN, 1961, s. 722).

14 *Factorum et dictorum memorabilium libri novem,* III, 3, 6. Jak zauważył Edsman, w *Zaczarowanym flecie* Mozarta „Tarnino iPamina przechodzą przez dwie groty; w pierwszej z nich jest wodospad, a w drugiej ogień".

15 Por. na przykład tę opinię odnosząca się do „oczyszczonej", ale jednoznacznej wizji teologicznej: „Wymogi języka ludowego Naszego Pana mówiącego o palcu Łazarza i języku złego bogacza mogły upoważniać umysły pojmujące tradycyjnie duszę i ciało jako nierozdzielną dwoistość do wyposażania dusz w ciało *sui generis,* jakiego użycza im wyobraźnia. Wszystko to jest przeszkodą dla prawdziwej filozofii dogmatu" (J. Bainvel, hasło „Ame" w *Dictionnaire de theologie catholique,* I, Paris 1909, s. 1001). Taki sposób rozumowania to zamykanie się na zrozumienie historii.

16 Jak pisze Heinrich Gunter: „Wizja zaświatów stała się motywem ludowym występującym we wszystkich epokach i równie starym jak spekulacja mistyczna” (*Die christliche Legende des Abenlandes,* Heidelberg 1910, s. 111).

*17 Zob. J. Le Goffj* Culture clericale et traditions folkloriques dans la civilisation merovingienne, *w:* Pour un autre Moyen Age, *Paris 1977, s. 223—235, i* Culture ecclesia- stiąue et culture folkloriąue au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le dragon, *tamże, s. 236—279, oraz J.-C. Schmitt,* Religion populaire et culture folkloriąue, *„Annales E. S. C.”, 1976, s. 941—953.*

CZĘŚĆ PIERWSZA

Zaświaty przed czyśćcem

1. Wyobrażenia antyczne

*1 Fragmenty te, zaczerpnięte z* Czandogja Upaniszad, *cytuje i interpretuje J. Va- renne w* Lejugement des morts dans l’Inde (Le Jugement des morts, Sources orientales, IV), *Paris 1961, s. 225—226.*

*2 Tamże, s. 215—216. Zob. też L. Scherman,* Eine Art oisionarer Hóltenschilderung JUS dem indischen Mittelalter Nebst einigen Bemerkungen iiber die alteren Vorstellungen der Inder von einer strafenden Vergelktung nach dem Tode *w:* Festchńfi Konrad Hofmann Romanische Forschungen, *5, 1890, s. 539—582.*

3 Por. J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian doctrine of a futurę life,* New York 1926. J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de Tiran ancien,* Paris 1962.

4 Zob. hasło „Bridge” G. A. Franka Knighta w „ERE”, t. 2.

5 J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de Tiran ancien,* s. 335.

*6 J. Yoyotte,* Lejugement des morts dans TEgypte ancienne, *w:* Lejugement des morts, *s. 69.*

1 E. Hornung, *Altagyptische Hóllenvorstellungen,* w: „Abhandlungen der sachsi- schen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig”, Philologisch-historische Klasse, Bd 59, Heft 3, Berlin 1968.

8 Tamże, s. 9—10.

9 E. A. Budge, *The Egyptian Heaven and Heli,* t. III, London 1906, przedmowa, s. XII, cyt. i tłum. przez C.-M. Edsmana, *Le Bapteme de feu,* s. 73.

10 Zob. na przykład V. Berard, *Les Navigations d’Ulysse,* IV, *Circe et les morts,* Paris 1929, s. 281—372, który przykłada nadmierną wagę do poszukiwania rzeczywistych miejsc geograficznych. Ten realizm

geograficzny maskuje niekiedy istotę rzeczy, jaka jest połączenie pewnej struktury wyobrażeniowej z tradycją kulturową. Czyż nie chciano podzielić motywów ciepła i zimna występujących w wizjach czyśćca między autorów śródziemnomorskich i autorów nordyckich? Źródłem jest tu, jak widzieliśmy, dualizm pojęciowy zimna i ciepła, mający prawdopodobnie indoeuropejskie pochodzenie. Nie ma żadnego powodu, aby widzieć tu dosłowne odzwierciedlenie klimatu Tybetu i Kaukazu.

2 V Goldschmidt, *La Religion de Platon,* Paris 1949, a zwłaszcza rozdział *Chati- ments et recompenses,* s. 75—84.

*12 A. Boulanger,* Orphee. Rapports de Torphisme et du chństianisme, *Paris 1925.*

13 Tamże, s. 128.

14 Pindar, t. I. Seria G. Budę, Les Belles Lettres, przekład Aime Puech, Paris 1922, s. 45.

*15 Brooks Otis,* Yirgil. A Study in civilized Poetry, *Oxford 1964.*

*16 E. Norden.* P Yergilius Maro. Aeneis Buch VI, *wyd. 4. Darmstadt 1957, s. 207— 349. Co do reakcji chrześcijańskich zob. PCourcelle,* Les Peres de TEglise devant les enfers virgiliens, *w:* Archives d'histoire doctńnale et litteraire du Moyen Age, 22, *1955.*

*17* Hinc exaudiri gemitus, et saeva sonare verbera, tam stridor ferri tractae catenae constitit Aeneas strepituąue exterńtus baesit.

*18* A hi ąuanto son dwerse ąuelle foci dalTinfemali! che quivi per canti s'entra, e la qiuper lamenti feroce.

*19* ...camposque nitentis
*desuper ostentat...* (.*Eneida,* VI, w. 677—678).

20 Por. E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstelungen der Babylonier,* Berlin— Leipzig 1931. O „sakralnym", dwuznacznym pojmowaniu ciemności u starożytnych Greków zob. M. Reemda Svilar, *Denn das Dunkel ist heilig. Ein Streifzug durch die Psyche der archaischen Griechen,* Bern—Frankfurt 1976.

*21 Por. J.-M. Aynard,* Le Jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens, *w:* Le Jugement des morts, *s. 83—102.*

*22 Por. P Dhorme,* Le Sejour des morts chez les Babyloniens et les Hebreux, *„Revue biblique", 1907, s. 59—78.*

23 Sieci Szeolu odnajdujemy w II Księdze Samuela (12, 6), Hioba (18, 71), motyw ten spotykamy także u Egipcjan. Por. M. Eliade, *Images et*

*Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux,* Paris 1952, s. 124—152.

24 Poza Starym Testamentem sięgnąłem też do: J. Pedersen, *Israel, its life and culture,* I—II, London—K0benhavn 1926, s. 460 i n.; R. Martin-Achard, *De la*

la Resurrection d'apres TAncien Testament, *Neuchatel—Paris 1956; N. J. Tromp,* Pńmitwe Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament *(„Biblia et*

Orientalia", 21), Roma 1969. To ostatnie studium ukazuje Stary Testament pod kątem tekstów ugaryckich znalezionych w Ras Szamra.

*25 Por. Znadef,* Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions, *Leyde 1960.*

26 A także Księga Hioba 12, 22; 15, 22; 17, 13; 18, 18; 19, 8; 28, 3; 38, 16—17.

27 Posługuję się tą wersją w przekładzie i z komentarzem E Martina, *Le Limę d'Henoch traduit sur le texte ethiopien,* Paris 1906.

28 *The Fourth Book of Ezra. The latin version,* wyd. R. L. Bensly z przedmową M. R. Jamesa, Cambridge 1895.

*29* ySi inveni gratiam coram te, domine, denumstra et hoc seroo tuo, sipost mortem vel nunc ąuando reddimus unusquisque animam suam, si consewati conseroabimur in requie, donec oeniant tempera dla in quibus incipies creaturam renooare aut amodo cruciamur" *(VII, 75).*

*30* „...in habitationes non ingredientur, sed vagantes errent amodo in cruciamentis dolentes semper et tristes per septem vias" *(VII, 79—80).*

*31* „Quinta ma, oidentes aliorum habitacula ab angelis conseroań cum silentio magno" *(VII, 82).*

*32* Habitacula sanitatis et securitatis" *(VII, 121).*

*33* ,£eptem diebus erit libertas earum ut oideant septem diebus qui predicti sunt sermones, etpostea coniugabuntur in habitaculis suis" *(VII, 199—201).*

*34* „Quintus ordo, exultantes quomodo corruptibile effugeńnt nunc et futurum quomodo hereditatem possidebunt, adhuc autem oidentes augustum et (labore) plenum, a quo liberati sunt, et spatiosum incipient recipere, fruniscentes et immortales" *(VII, 96),*

*35* ,Animarum autem superiora esse habitacula" (De bono mortis, *X, 44, Mignę,* Patrologie latine, *t. 14, kol. 560).*

*36* rEo quod spatium, inquit (Esdras) incipiant recipere fruentes et immortales” *(tamże, kol. 562).*

37 O apokaliptyce judeochrześcijańskiej zob. J. Danielou, *Theologie du judeo- -chństianisme,* I, Paris—Tournai 1958, s. 131—164.

38 Posiadamy jej tekst etiopski i grecki. Dokonano znakomitego ich tłumaczenia na język niemiecki: E. Hennecke, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Ubersetzung,* t. 3, II, Tlibingen 1964, s. 468—483.

*39 A. Harnack,Z);e* Petrusapokalypse in der alten abendlandischen Kirche, *w:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchństlischen Literatur, *XIII, 1893, s. 71—73.*

*40 Zob.* Apokalypsis Esdrae. Apokalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae, *wyd. O. Wahl, Leyde 1977.*

41 Pełny tekst opublikował M. R. James w: *Apocrypha aneedota (Texts and Studies,* II, 3, 1893, s. 11—42). Najbardziej znana, skrócona wersja IV została opublikowana przez H. Brandesa w *Visio S. Pauli: Ein Beitrag zur Yisionlitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten,* Halle 1885, s. 75—80. Wersję starofrancuską opublikował R Meyer, *La descente de saint Paul en Enfer,* „Romania”, XXIV (1895), 365—375. Pozostałe krótkie wersje opublikował Theodore Silverstein, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts,* London 1935, opatrując ją znakomitym, fundamentalnym wprowadzeniem.

42 Św. Augustyn, *Tractatus in Joannem,* XCVIII, 8.

43 Idea sobotniego odpoczynku od mąk zapożyczona została od Żydów, u których należała ona do wierzeń ludowych. Por. Israel Levi, *Le repos sabbatique des ames damnees,* „Revue des Etudes Juives”, 1892, s. 1—13. Zob. także przedmowę Theodorem Silversteina do *Visio Sancti Pauli,* s. 79—81: *The sunday Respite.*

44 Korzystałem przede wszystkim z pracy H.-Ch. Puecha, *La Tenebre mystique che: le pseudo-Denys TAreopagite et dans la tradition patristique,* 1938, przedrukowanej w *En quete de la Gnose,* I, Paris 1978, s. 119—141, i *Le Prince des Tenebres en son royaunu w.Etudes carmelitaines,* 1948, s. 136—174 (tom poświęcony Szatanowi). O lęku przed czasem piekła zob. *En quete de la Gnose,* I, s. 247 i n.

*45 Zob. J. Bonsirven,* Eschatologie rabbiniąue d’apres les Targums, Talmuds, Midraschs. Les elements communs avec le Nouveau Testament, *Roma 1910.*

46 J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des dem premiers siecles chretiens pour sermr a Tintelligence du Nowoeau Testament,* Roma 1955, s. 272 i 524. Rene Gutman zasygnalizował mi, iż „talmudyczny traktat *Zasady Rabbiego Nathana* potwierdza, że dusze bezbożników błądzą po świecie, szemrząc nieustannie. Na jednym krańcu świata znajduje się jeden anioł, a na drugim końcu drugi i obydwa odpychają owe dusze to do przodu, to znów do tyłu. W wyobrażeniach rabinów egzystował istny czyściec powietrzny, w który wrzucane były grzeszne dusze, by kręciły się tam w zawrotnym wirze, co miało oczyścić je i umożliwić im wejście do nieba".

47 O kontekście tych tekstów rabinicznych zob. klasyczna książka P Volza, *Die Eschatologie der jiidischen Gemeinde im neutestamentlicher Zeitalter,* Tubingen 1934.

48 Rozmyślnie używam tego właśnie słowa, a nie słowa „parabola", idąc w ślady Piotra Comestora, który w XII wieku wyjaśnia, że chodzi nie o parabolę, lecz o *exemplum.*

49 M. Eliade, *Traktat o historii religii,* przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 197—199.

50 W dwóch znakomitych studiach dokonano analizy patrystycznych i średniowiecznych komentarzy tego tekstu. A. Landgraf, *ICor, 3, 10—17, bei den lateinischen Vatem und in der Fruhscholastik,* „Biblica", 5,1924, s. 140—172 i J. Gnilka, *Ist 1 Kor, 3, 10—15 ein Schriftzeugnis fur das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Dusseldorf 1955. C.-M. Edsman, *Ignis Dwinus,* cyt. s. 19, przyp. 2.

*51 J. Kroll,* Gott und Hólle. Der Mythos vom Descensuskampfe, *Leipzig —Berlin 1932. W. Bieder,* Die Vorstellung von der Hóllenfahrt Jesu Christi, *Zurich 1949.*

52 S. Reinach, *De Torigine des prieres pour les morts,* „Revue des Etudes Juives", 41 (1900), s. 164.

*53* Orphicorum Fragmenta, *wyd. O. Kern, Berlin 1922, s. 245, cyt. przez J. Ntedikę w* L'Evocation de l'au-dela dans la priere pour les morts. Etude de patristiąue et de liturgie latines (IV[e]—VIII[e] siecles), *Louvain—Paris 1971, s. 11.*

54 Diodor Sycylijski, I, 91, cyt. przez S. Reinacha, s. 169.

55 Zob. wyżej, s. 48—49.

56 Uczynił tak np. H. Leclercą, zob. hasło „Defunts" w *Dictionnaire d'Histoire et d'Archeologie ecclesiastiques,* t. IV, kol 427—456, i hasło

„Purgatoire”, tamże, t. XIV/2, 1948, kol. 1978—1981. E Bracha, *De existentia Purgatorii in antiquitate Christiana*, Kraków 1946.

*57* Dictionnaire d’Histoire et d’Archeologie ecclesiastiąues, *t. XIV/2, kol. 1980—1981*.

58 Tamże, t. IV kol. 447.

*59 C. Mohrmann,* Locus refrigerii, *w: B. Botte, C. Mohrmann,* UOrdinaire de la messe. Texte critiąue, traduction et etudes, *Paris—Louvain 1953, s. 127. Również* ***C.*** *Mohrmann,* Locus refrigerii, lucis et pacis, *w:* Questions liturgiąues et paroissiales, *39, (1958), s. 196—214.*

*60* ,Eam itaąue regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrec- tionem omnium plenitudine mercedis expungat...”

*61* „Temporale aliąuos animarum fidelium receptaculum...”

*62* „Herodis tormenta et Iohannis refrigeria; mercedem *[...]* sive tormenti sive refrigeńi Adv. Marc., *IV, 34),* per sententiam aetemam tam supplicii quam refrigeńi (De anima, *XXXIII, 11);* supplicia iam illic et refrigeria (De anima, *LVIII, 1);* mętu aetemi supplicii et spe aetemi refrigeńi (Apologeticum, *XLIX, 2);* aut cmciatui destinari aut refńgerio, utroąue sempitemo.” *Por. H. Fine,* Die Terminologie der Jenseitsoorstellungen bis Tertullian, *Bonn 1958.*

63 Przeł. J. Goubert i L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur Tau-dela,* Paris 1950, s. 183 in.

64 A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die fruhchristlische Grabekunst,* Bonn 1957. De Bruyne, *Refrigerium interim,* „Rivista di archeologia cristiana”, 34, 1958, s. 87—118 i tamże, 35, 1959, s. 183—186.

65 De Bruyne, 1959, s. 183.

*66 E. R. Dodds,* Pagan and Christian in an Age ofAnxiety, *Cambridge 1965.*

67 *Passio sanctuarum Perpetuae et Felicitatis,* wyd. C. van Beek, Nijmegen 1936. Artykuł E J. Dolgera, *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der „Passio Perpetuae”,* „Antike und Christentum”, 2,1930[1],1974[2], s. 1—40, podkreśla wprawdzie ogólny klimat panujący wokół tego tekstu, niewiele jednak wnosi, jeśli chodzi o jego znaczenie, które jest niezwykle oryginalne. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an*

*Age ofAnxiety,* s. 47—53, komentuje w interesujący sposób *Passio Perpetuae,* jednakże pod zupełnie innym kątem niż prefiguracja czyśćca.

68 Wyd. Van Beek, s. 20.

69 Tamże, s. 22.

*70 L. Vouaux,* Les Apocryphes du Nouoeau Testament. Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes, *Paris 1913.*

*71* ‚Snimoero et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei" (De monogamia, *X, 4).*

72 O „pragnieniu zmarłego" zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii,* s. 197—199. Nie wierzę w „klimatyczną" korelację między pragnieniem i ogniem z jednej strony a „azjatyckimi" koncepcjami piekła i „obniżonej temperatury" (zimno, lód, zlodowaciałe błota itd.) oraz koncepcjami „nordyckimi" z drugiej. E. R. Dodds *(Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* s. 47—53) słusznie twierdzi, że misa z *Męczeństwa Perpetui* to aluzja do chrztu. To, czy Dinokrates był, czy też nie był ochrzczony, interesowało dawnych autorów chrześcijańskich, zwłaszcza świętego Augustyna.

73 H.-I. Marrou, cytujący P A. Fevriera *(Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments,* w: *Corsi di cultura sull' arte ramnnate e bizantina,* Ravenna 1970, s. 199) niedługo przed swą śmiercią zwrócił uwagę na pewną afrykańską inskrypcję interesującą dla pojęcia *refrigerium:* „Nowy i ciekawy szczegół wnoszą tu groby z Tipasa: jest to obecność cystern i studni oraz znaczenie przypisywane wodzie. Pojawia się ona nie tylko jako jeden z elementów posiłku; skoro wiąże się również z grobem jako takim, można by się zastanawiać, czy nie jest niezbędna w *refrigerium,* o którym mówią teksty. Wiadomo bowiem, że określenie *refrigerium,* odkąd je tylko zaakceptowano, stało się jednym z najbardziej brzemiennych wyobrażeń, którymi starożytni — najpierw poganie, a potem chrześcijanie (Dz 3, 20) — posługiwali się, nawiązując do szczęścia pozagrobowego. Słowo to w szerszym znaczeniu oznaczało ów posiłek pogrzebowy, który bardziej lub mniej bezpośrednia symbolika wiązała z owym spodziewanym szczęściem. Podobne zabytki pozwalają nam na przypuszczenie, że warstwa wody rozlana na powierzchni dekoracji wyobrażającej faunę morską umożliwiała poniekąd konkretną realizację tego pojęcia «odświeżenia», *refrigerium,* związanego z ucztą pogrzebową." *(Une inscription chretienne de Tipasa et le refrigerium,* w: *Antiquites africaines,* t. 14, 1979, s. 269).

Ojcowie czyśćca

1 Podstawowym studium rozpatrującym Klemensa Aleksandryjskiego i Orygene- sa w aspekcie genezy czyśćca jest, jak dotąd, praca G. Anricha, *Clemens und Origenes ais Begrunder der Lehre vom Fegfeuer,* w: *Theologische Abhandlungen,* Festgabe fur H. H. Holtzmann, Tiibingen, Leipzig 1902, s. 95—120. Dobre ujęcie z katolickiego punktu widzenia daje tu A. Michel, *Origene et le dogme du Purgatoire,* w: *Questions ecclesiastiques,* Lille 1913, który reasumuje swe poglądy w haśle „Purgatoire" z *Dictionnaire de theologie catholique,* kol. 1192—1196. Zwięzłe i rzeczowe są tu uwagi A. Piolantiego dokonane pod kątem prehistorii czyśćca, zawarte w *II dogma del Purgatorio*, „Euntes Docete", 6,1953; jeśli chodzi o chrzest ogniem, por. C.-M. Edsman, *LeBapteme de feu,* s. 3—4, a jeśli chodzi o egzegezę Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian por J. Gnilka *Ist 1 Kor. 3, 10—15 ein Schriftzeugnis fur das Fegfeuer?,* zwł. s. 115.

2 Głównymi tekstami cytowanymi przez G. Anricha (s. 99, przyp. 7 i s. 100, przyp. 1) są *Gorgiasz,* 34, 478 i 81, 525, *Fedon* 62, 113d, *Protagoras,* 13, 324b, *Prawa* V, 728c.

3 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* V, 14 i VII, 12.

4 Orygenes, *De principiis,* II, 10, 6 i *De oratione,* 29.

*5* aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus, aut exteritur igni
(...)
donec longa dies perfecto temporis orbe concretam exemit labem, purumąue relinąuit aetherium sensum *(...)*

6 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* IV, 24.

7 Tenże, *Kobierce,* VII, 6.

8 Orygenes, *In Exodum,* homilia 6, *w Patrologie Grecque,* XIII, 334—335; *In Leviticum,* homilia 9, *PG,* 12, 519.

9 Na przykład *In Jeremiam,* homilia 2; *In Leoiticum,* homilia 8; *In Exodum,* homilia 6; *In Lucam,* homilia 14 itd.

10 *De principiis,* II, 11, przyp. 6; *In Ezechielem,* homilia 13, przyp. 2; *In Numeros,* homilia 26.

*11 Por. K. Rahner,* La doctrine d'Origene sur la penitence, *w:* Recherches de Science religieuse, *37, 1950.*

*12* yĄliudpro peccatis longo dolore cruciatum emundari etpurgari diu igne, aliudpeccata omnia passione purgasse, aliud deniąue pendere in die iudicii ad sentetiam Domini, aliud statim a Domino coronari."

13 A. Michel, hasło „Purgatoire" w: *Dictionnaire de theologie catholique,* kol. 1214.

*14 P Jay,* Saint Cyprien et la doctrine du Purgatoire, *w:* Recherches de theologie ancienne et medieuale, *27, 1960, s. 133—136.*

*15* „emundatio puritatis *(...)* ąua iudicii igni nos decoąuat" *(*PL, *IX, 519 A).*

*16* W In Psalmum CXVIII, sermo 20, PL, *15,1487—1488. Zob. także o próbie ognia w* In Psalmum CXVIII, sermo **3,** PL, 15,*1227—1228 i* In Psalmum XXVI, *26,* PL. *14, 980—981*.

*17 „et* si salvos faciet Dominus servo fidem, sic tamen salvi ąuasi per ignum" (Explanatio Psalmi *XXXVI, przyp. 26.* Corpus Scńptorum Ecclesiasticorum Latinorum, *64, s. 92).*

18 *De obitu Theodosi*, 25, *CSEL,* 73, 383—384.

19 *De excessu Satyn,* I, 29, *CSEL,* 73, 225.

*20* ,Et sicut diaboli et omnium negatomm atąue impiomm qui dixerunt in corde suo: Non est Deus, credimus aetema tormenta; sic peccatorum et tamen christianomm, ąuorum opera in igne probanda sunt atąue purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis" (In Isaiam, *LXVI, 24,* PL, *24, 704 B).*

*21* „Qui enim tota mente in Christo confidit, etiam si ut homo lapsus mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum."

*22* ,Jdeo autem dixit: sic tamen ąuasi per ignem, ut sałus haec non sine poena sit, ąuia non dixit: sahus erit per ignem; sed cum dicit: sic tamen ąuasi per ignem, ostendit sahmm illum ąuidem futurum, sed poenas ignis passurum; ut per ignem purgatus fiat sahus, et non sicut perfidi aetemo igne in perpetuum torąueati ut ex aliąua parte operare pretium sit, credidisse in Christum" (PL, *17, 211).*

*23* „Transwimus per ignem et aąuam et induxisti nos in refrigerium."

24 *Epist.,* 28 *(CSEL, 29,* 242—244) i *Carmen, 7,* 32—43 *(CSEL,* 30, 19—20).

25 Stykamy się także z *ignis purgationis,* ogniem oczyszczenia *(De Genesi contra Manicheos,* II, XX, 30) i *ignis emendatorius,* ogniem poprawczym *(Enarrationes in Psalmos* XXXVII, 3). We fragmencie *Państwa Bożego,* XXI, XIII, w którym trzykrotnie na dwunastu linijkach

spotykamy wyrażenie *poenae purgatoriae,* Augustyn używa także jako synonimu wyrażenia *poenae expiatoriae,* kary pokutne, co prowadzi — prócz innych względów — do tego, by nie tłumaczyć *purgatoriae* jako *oczyszczające.*

*26 Zob.* Bibliotheąue augustinienne, *t. 37, s. 817—818.*

*27* „nec usąue adeo vita in corpore mak gęsta est, ut tali miseticordia iudicentur digni non esse, nec usąue adeo bene, ut talem miseriocordiam reperiantur necessariam non habere."

28 Mt 25, 34; 25, 41—46.

*29* „et post hanc vitam habebit vel ignem purgationis velpoenam aetemam."

*30* „Quanąuam illa receptio, utrum statim post istam vitam fiat, an in fine saeculi in resurrectione mortuorum atąue ultima retributione iudicii, non minima ąuaestio est sed ąuandolibet fiat, certe de talibus ąualis ille dives insinuatur, nulla scriptura fieri pollketur."

*31* ‚Jta piane ąuamuis salui per ignem, graoior tamen erit ille ignis, ąuam ąuidąuid potest homo pati in bac vita" (Enarratio in Ps. XXXVII, 3 CCL, *38, s. 384).*

32 Zob. przyp. 45 w *Les miseriocordkux* G. Brady'ego, *Bibliotheque augustinknne,* t. 37, s. 806—809.

*33* JPorro si utraąue regio et dolentium et reąukscentium, id est et ubi dives ille torąuebatur et ubi pauper ille laetabatur, in infemo esse credenda est, ąuis audeat dicere dominum Iesum ad poenales infemi partes oenisse tantum modo nec fuisse apud eos ąui in Abrahae sinum reąuiescunt? ubi sifuit, ipse est intellegendus paradisus, ąuem latronis animae illo die dignatus est polliceri. Quae si ita sunt, generak paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur. Neąue enim ąuia paradisus est appellatus, ubi Adam fuit antę peccatum, propterea scriptura prohilita est etiam eccksiam vocare paradisum cum fructu pomorum."

34 Słowo greckie oznaczające „podręcznik", termin, który począwszy od XVI wieku zrobi, jak wiadomo, zawrotną karierę.

35 Wspomniałem pokrótce o badaniach nad snami i ich interpretacją przez średniowieczny Zachód w *Les reves dans la culture et la psychologie collecthe de 1'Occident medieoal* w: *Scolies,* I, 1971, s. 123—130, przedrukowane w: *Pour un autre Moyen Age,* s. 299—306.

36 O millenaryzmie zob. nota G. Bardy'ego w: Saint Augustin, *Cite de Dieu,* XIX— XXII, *Bibliotheque augustinienne,* t. 37, Paris 1960, s. 768—

771, i J. Le Goff, hasło „Millenarisme”, w: *Encyclopaedia Universalis,* t. 11, 1971, s. 30—32.

*37 Tekst Ambrożego znajduje się w* Patrologie latine, *t. 14, kol. 950—951.* ‚JSt ideo ąuoniam et Saloator duo genera resurrectionisposuit, etjoannes in Apocalypsi dixit: Beatus qui habet partem in prima resurrectione (Ap, 20, 6) isti enim sine iudicio veniunt ad gratiam, qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam resewantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleoerint, diutius in supplicio permanebunt. Ideo ergo rogemus ut in prima resurrectione partem habere mereamur.”

38 Przekłady *Enchiridion* i *De cura gerenda pro mortuis* zostały zaczerpnięte z odpowiednich tomów *Bibliotheque augustinienne.* Poprawiłem po prostu kilka terminów, które wydawały mi się niedokładnie przetłumaczone: na przykład *czyśćcowy* zamiast *oczyszczający* w wyrażeniu *ignis purgatorius* i *tymczasowe* zamiast *doczesne* w wyrażeniu *poenae temporariae.*

39 E Jay, *Le Purgatoire dans la predication de saint Cesaire d’Arles,* „Recherches de theologie ancienne et medievale”, 24 (1957), s. 5—14.

40 Cezary z Arles, *Sermones,* wyd. G. Morin i C. Lambot, *Corpus Christianorum,* Turnhout 1953, t. 104, s. 682—687 i s. 723—729.

41 *„non pertinet ad me quamdiu moras habeam, si tamen ad ińtam aetemam perrexero* „nieważne dla mnie, jak długo czekać będę, skoro mam następnie osiągnąć życie wieczne”. Tekst ten nie mówi, gdzie się będzie czekać, ale jasne jest, zgodnie ze zdaniem poprzedzającym, że chodzi o ogień czyśćcowy *(in illo purgatorio igne*). Pierre Jay słusznie zauważa, że Tomasz z Akwinu, który również rozpatruje komentarz świętego Augustyna do psalmu 37, pisze *ille ignis purgatorii,* ów ogień *czyśćca.* Ale jest to już XIII wiek!

42 O Grzegorzu Wielkim zob. C. Dagens, *Saint Gregoire le Grand. Culture et experience chretiennes,* Paris 1977, cz. 3, *Eschatologie,* s. 345—429. O eschatologii Grzegorza zob. także N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen,* Freiburg am Brisgau 1942 i R. Manselli, *Ueschatologia di S. Gregorio Magno,* „Ricerche di storia religiosa”, I, 1954, s. 72—83.

43 Grzegorz Wielki, *Moralia injób,* wyd. A. Bocognano, cz. 3, „Sources chretiennes”, Paris 1974, s. 167.

44 Tamże, s. 315—317.

45 *„Discere vellim, si post mortem purgatorius ignis esse credendus est.”* Posłużyłem się w tej pracy wydaniem U. Moricca, Gregorio II Grandę, *Dialoghi,* Roma 1924, i przetłumaczyłem cytowane teksty. Od tego czasu ukazał się III tom znakomitej edycji i przekładu A. de Vogue, E Autin, „Sources chretiennes”, Paris 1980. Komentowany tutaj fragment (IV, 41) znajduje się na s. 146—151. Historia Paschazjusza (IV, 42) znajduje się tamże na s. 150—155.

46 J (12, 55), Iz (49, 8), 2 Kor 6, 2, Koh 9, 10, Ps 117, 1, Mt 12, 32.

*47* „Sed tamen de ąuibusdam levis culpis esse antę iudicium purgatorius ignis credendus est”, „hoc de parois minimisque peccatis fieri posse credertdum est, sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus, vel peccatum curae rei familiaris”. *Pod koniec rozdziału Grzegorz mówi o ogniu przyszłego oczyszczenia,* de igne futurae purgationis, *o możliwości bycia zbawionym przez ogień* per ignem posse saloari *i ponownie o* peccata minima atque leoissima quae ignis facile consumat *(*Dialogi, *IV, 41*[30]*).*

48 Grzegorz Wielki, *Dialogi,* IV, 57, 1—*7*[31]

49 Grzegorz Wielki, *Dialogi,* IV, 57, 8, 17.* W historii tej nie ma mowy o ogniu.

Wczesne średniowiecze: stagnacja doktrynalna i bogactwo wizji

*1* ,-jEt ąuodam purgatorio igne purganda *(*PL, *83, 757).*

2 Julian z Toledo, *Prognosticon,* księga II, *PL,* 96, 475—498. *Ignis purgatorius* zajmuje kolumny 483—486. Znaczenie Juliana z Toledo dla ukształtowania się doktryny czyśćca w XII wieku, w szczególności u Piotra Lombarda, badał N. Wieki, *.Das Prognosticon futuri saeculi” Julians von Toledo ais Quellenwerk der „Sentenzen” des Petrus Lombardus.”*

3 *Liber de ordine creaturarum. Un anonimo irlandes del siglo VII,* wyd. M. C. Diaz y Diaz, Santiago di Compostela 1972. Szkoda tylko, że ta znakomita edycja Manuela Diaz y Diaza ma tendencję do wprowadzania w tekst dzieła pewnych anachronizmów. Posługiwanie się przy analizie struktury dzieła (s. 29) słowami: *infiemo (cap. XIII), purgatorio (cap. XIV) y gloria (cap. XV—XVI)* równa się zniekształcaniu oryginału. Podobnie jest z tłumaczeniem rozdziału XIX którego tytuł w różnych rękopisach (jeśli w nich występuje) brzmi *de igne purgatorio,* „o ogniu czyśćcowym”, na hiszpański przełożono go zaś jako *del purgatorio, o* czyśćcu, co jest

podwójnie niezręczne, przede wszystkim dlatego, że na zaistnienie czyśćca trzeba było czekać jeszcze pięć wieków, a ponadto traktat ten wyraźnie pozostaje w tyle za ogólną ewolucją doktryny, która do czyśćca doprowadzi.

4 Jak słusznie zauważa M. Diaz y Diaz, „grzechy" te mają znaczenie przede wszystkim w odniesieniu do środowiska zakonnego.

*5 Św. Kolumban,* Instructiones, Instructio IX. De extremo iudicio. PL, *246—247*. .,Videte ordinem miseriae humartae vitae de terra, super terram, in terram, a terra in ignem, de igne in iudicum, de iudicio aut in gehennam, aut in vitam: de terra enim creatus es, terram calcas, in terram ibis, a terra surges, in igne probaberis, iudicum expectabis, aetemum autem post haec supplicium aut regnum possidebis, qui de terra creati, paululum super eam stantes, in eamdem paulo post intraturi, eadem nos iterum, iussu Dei, reddente ac proiiciente, nooissime per ignem probabimur, ut ąuadam arte terram et lutum ignis dissoloat, et si quid auri argenti habuerit, aut caeterorum terrae utilium paracarassimo (paracaximo) liquefacto demonstret."

6 *PL,* 87, kol. 618—619.

7 *PL,* 89, kol. 577.

8 *PL,* 94, kol. 30.

*9* Defide Sanctae Ihnitatis, *III, 21*, PL, *101, 52.*

*10* Enarrationes in epistolas Pauli, PL, *212, 35—39.*

*11* Expositio in Mattheum, *II, 3,* PL, *120, 162—166.*

*12* De varietate librorum, *III, 1—8* w PL, *118, 933—936.*

Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, 3, 10—13, znajduje się w *PL,* 117, 525—527.

13 *Expositio in epistolas Pauli, PL,* 134, 319—321. Fragment dotyczący przeciwstawianych sobie rodzajów grzechów brzmi następująco: *„attamen sciendum quia si per*

ligna, fenum et stipulam, ut beatus Augustinus dicit, mundanae cogitationes, et rerum saeculańum cupiditates, apte etiam per eadem desigrtatur levia, et venalia, et ąuaedam minuta peccata, sine ąuibus homo in hac vita esse non potest. Unde notandum quia, cum dixisset aurum, argentem, lapides pretiosos, non intulit ferrum, aes et płumbum, per qucu capitalia et cńminalia peccata desigrtatur" *(kol. 321).*

*14 Rateriusz z Werony,* Sermo II De Quadragesima PL, *136,701—702.* ,- Mortui enm nihil omnino faciemus, sed quod fecimus, recipiemus. Quod et

si aliąuis pro nobis aliquiJ fecerit boni, et si non proderit nobis, proderit illi. De illis vero purgatońis post obitum poems. nemo sibi blandiatur, monemus, quia non sunt statutae criminibus, sed peccatis levioribus. quae utiąue per ligna, ferum et stipula indesignatur."

O tej zdumiewającej osobowości i autorze, bliższym Leodium niż Weronie, zob. *Raterio di Verona,* Convegni del Centro di Studi sulla spiritualita medievale, X, Todi 1973.

15 *PL,* 150, 165—166.

*16* Peńphyseon, V, PL *122, 977.*

*17* De praedestinatione, *rozdz. XIX,* De igni aetemo... PL, *122, 436.*

18 Burchard z Wormacji, *Decretorum libń XX,* XX, 68—74, *PL,* 140, 1042—1045.

*19* Acta synodi Atrebatensis Gerardi I Cameracensis Episcopi, *rozdz. IX,* PL, *142. 1298—1299.*

*20 Wizję Tespezjosa relacjonuję według E.J. Beckera,* A contribution to the comparatme study of the Medieoal Visions ofHeaoen and Heli, with special Reference to the Middle English Versions, *Baltimore 1899, s. 27—29, a wizję Timarchosa wedle H. R. Patcha,* The other World according to descriptions in medieoal literaturę, *Cambridge (Mass.), 1950, s. 82—83.*

21 E Dinzelbacher, *Die Visionen des Mittelalters,* „Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte", 30, 1978, s. 116—118 (streszczenie nie publikowanej rozprawy habilitacyjnej, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter,* Stuttgart 1978). Tenże, *Klassen und Hierarchien imjenseits,* w: *Miscellanea Medieualia,* t. 12/1; *Soziale Ordnungen im Selbstoerstandnis des Mittelalters,* Berlin—New York 1979, s. 20—40. Claude Carozzi przygotowuje pracę doktorską o podróżach w zaświaty w późnym średniowieczu.

22 Zob. K. Meyer, wyd. i tłum. w języku angielskim, *The voyage of Bran son of Febal to the land of the living..., 2*1., London 1895—1897. Dzieło to zawiera rozprawę A. Nutta, *The happy other-world in the mythico-romantic literaturę of the Irish. The celtic doctrin of re- -birth,* która udowadnia celtycką proweniencję ewentualnego „rajskiego" czyśćca.

23 Por. Maurer, *Die Hólle auf Island,* „Zeitschrift des Vereins fur Volkskunde", IV. 1894, s. 256 i n. Zob. także H. R. Ellis, *The Road to Heli. A study of the conception of the Dead in Old Norse Literaturę,* Cambridge 1943.0 „Valhole" (Walhalli) zob. G. Dumezil, *Les Dieux des Germains,* nowe wydanie z r. 1959, s. 45. Z punktu widzenia nowożytnej germańskiej

kultury ludowej por. H. Siuts, *Jenseitsmotwe deutschen Volksmarchen,* Leipzig 1911.

*24* Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini, *wyd. J. H. Waszink, Bonn 1937.*

25 O Bedzie jako o historyku zob. artykuły P H. Blaira, *The Historical writings of Beda,* i Ch. N. L. Brooke'a, *Historical Writing in England between 850 and 1150,* w zbiorze *La Stońografia altomedieoale,* Spoleto 1970, s. 197—221 i 224—247, jak też por. J. M. Wallace-Madrill, *Early Germanie Kingship in England and on the continent,* Oxford 1971, rozdz. IX *Beda,* s. 72—97.

26 *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* III, 19. Pierwotną wersję *Vita Fursei,* niemal dosłownie skopiowaną przez Będę, opublikował B. Krusch w *Monumenta Germaniae Histońca. Scriptores rerum merowingicarum,* t. IX 1902, s. 423—451.

*27* „Vallis Ula quam aspexisti flammis feruentibus et frigońbus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteń et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem articulo ad poenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt: qui tamen quia confessionem et poenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum peroeniunt. Multos autem preces viventium et ellemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam antę diem iudicii liberentur, adiuvant."

28 W XI i XII wieku wizja Drythelma podjęta zostanie przez najpoważniejszych autorów: Alfryka w jego homiliach (wyd. B. Thorpe, t. II, 1846, s. 348 i n.), Otloha ze St. Emmeram w *Liber Visionum* (*PL,* 146, 380 i n.) i cystersa Helinanda z Froimont na przełomie XII i XIII wieku (*PL*, 212, 1059—1060).

29 *Visio Guetini* w: PL, 105, 771—780, a także w: *Monumenta Germaniae Histońca Poetae latini,* t. II. Poetycką wersję Walafryda Strabo wydał, przełożył i opatrzył komentarzem w wyśmienitym studium David A. Traill, *Walahjned Strabo's Visio Wettini: text, translation and commentary,* Frankfurt am Main 1974.

30 Psalm 118 w numeracji Biblii greckiej iWulgaty (która była Biblią, jaką posługiwano się w średniowieczu) jest, wedle dzisiaj zwykle używanej numeracji hebrajskiej, Psalmem CXIX, o którym mówią tak oto wydawcy Biblii Jerozolimskiej: „w tej litanii pełnej żaru i niestrudzonej wierności [...] znalazły wyraz wszelkie porywy serca. Bóg, co przemawia i daje prawo,

nad którym rozmyśla się, które się miłuje i którego się przestrzega, jest źródłem życia, bezpieczeństwa oraz prawdziwego i pełnego szczęścia.”

*31 B. de Gaiffier,* La legende de Charlemagne. Le peche de Pempereur et son pardon, *w:* Etudes critiques d’hagiographie et d’iconologie, *Bruxelles 1967, s. 260—275.*

*32 Zob. W. Levison,* Die Politik in den Jenseitsvisionen der friihen Mittelalters, *w:* Aus rheinischer und frankischer Fruhzeit, *Dusseldorf 1948.*

Tekst ten włączony został przez Hariulfa około roku 1100 do jego *Kroniki świętego Rikiera* (wyd. E Lot, Paris 1901, s. 14—148), przez Wilhelma zMalmesbury w XII wieku do jego *De Gestis regnum Anglorum* (wyd. W. Stubbs, I, s. 112—116) i przez Wincentego z Beauvais do jego *Speculum* w XIII wieku. Spotykamy go też pojedynczo, w licznych manuskryptach. Mnisi z Saint-Denis przypisali jego autorstwo swemu dobroczyńcy, Karolowi Łysemu. Jest to jedno z licznych zafałszowań dokonanych w tym opactwie. Inne, dotyczące Pseudo-Dionizego nawróconego przez świętego Pawła i uważanego za fundatora klasztoru, ujawnił na początku XII wieku Abelard, co przyczyniło mu wielu kłopotów.

33 Cesarz Ludwik II Niemiecki.

34 Przekład R. Latouche’a w *Textes d’histoire medievale du V‘ au XI*e *siecle,* Paris 1951, s. 144 i n. O Ludwiku Ślepym zob. R. Poupardin, *Le Royaume de Provence sous les Carolingiens,* Paris 1901, Aneks VI, *La Visio Karoli Crassi,* s. 324—332. W *Wizji Rothariusa,* która — tak jak *Wizja Wettiego* — pochodzi z początku IX wieku (wyd. W. Wattenbach w *Auzeigen fur Kundeder deutschen Vorzeit,* XXII, 1875, kol. 72—74) iw której oczyszczani ze swych grzechów grzesznicy stoją zanurzeni w ogniu aż po piersi, podczas gdy na głowę wylewa się im wrzącą wodę; Karol Wielki przebywa już pośród wybrańców, gdyż modlitwy wiernych zdołały uwolnić go od kary.

35 *Fecunda Ratis* Egberta z Liege, wyd. Voigt, Halle 1889.

*36 Por. D. Sicard,* La Liturgie de la mort dans 1’Eglise latine des ońgines a la reforme carolingienne, *w:* Liturgiewissenschajtliche Quellen und Forschungen. Veróffentlichungen des Abt-Herwegen — Instituts derAbtei Maria Laach, *t. 63, Munster 1978. Tekst łaciński trzech modlitw znajdziemy na s. 89—91. Modlitwa gallikańska mówi o trzech*

patriarchach, a nie tylko o Abrahamie. Do „twego przyjaciela Abrahama” dołączeni są „twój wybraniec Izaak” i „twój umiłowany Jakub”. Podobnie w sakramentarzu Gela- zjusza chodzi o łona *(irt sinibus)* trzech patriarchów.

*37 Por. znakomitą pracę J. Ntediki,* L'Evocation de 1'au-dela dans la priere pour les morts. Etude de patristiąue et de liturgie latines (IV[e]—VIII[e] sciecle), *Louvain—Paris 1971, zwł. s. 118—120.*

38 Są to określenia B. Capellego z *L'intercession dam la messe romaine,* „Revue *benedictine",* 1955, s. 181—191; przedruk w *Travaux liturgiques,* t. 2, 1962, s. 248—257.

39 D. Sicard, *La Liturgie de la mort...,* s. 412. O pierwszym zmartwychwstaniu por. D. B. Botte, *Prima ressurectio. Un vestige de millenarisme dam les liturgies occidentales, „Recherches de theologie ancienne et medieoale",* 15, 1948, s. 5—17. Pojęcie to trwać będzie oparte na Apokalipsie. Odnajdujemy go na przykład w dziełku o spowiedzi Gwidona z Southwick z końca XII wieku opublikowanym przez A. Wilmarta, „Recherches de theologie ancienne et medievale", 7, 1935, s. 343.

40 J. Leclercą, *Documents sur la mort des moines,* „Revue Mabillon", XLV, 1955, s. 167.

41 Por. N. Huyghebaert, *Les Documents necrologiques,* w: *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental,* wol. 4, Turnhout 1972, J.-L. Lemaitre, *Les obituaires franęais. Perspecitoes nouoelles,* „Revue d'Historie de 1'Eglise de France", LXIV, 1978, s. 69-—81. Ocalało tylko siedem *libri vitae.* Jedna z nich, zRemiremont, stanowiła przedmiot wzorcowego wydania E. Hladwitschka, K. Schmid i G. Tellenbach, *Liber Memorialis von Remiremont,* Dublin—Zurich 1970. Por. G. Tellenbach, *Der liber memorialis von Remiremont. Zur kritischen Erforschung und zum Quellenwert liturgischer Gedenkbucher,* „Deutscher Archiv fur Erforschung des Mittelalters", 35, 1969, s. 64—110.

*42 Bibliografię dotyczącą zwojów zmarłych znajdziemy w artykułach J. Dufoura,* Le rouleau mortuaire de Bosson, abbe de Suse (v. 1130), Journal des saoants", *s. 237—254 i* Les rouleaux et encycliąues mortuaires de Catalogne (1008—1102), „Cahiers de cioilisa- tion medieoale", *XX, 1977, s. 13—48.*

43 K. Schmid ij. Wollasch, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters,* „Friihmittelalterlische Studien", I, 1967, s. 365—405.

44 W. Jorden, Das *cluniazensische Totengedachtniswesen,* Munster 1930; J.-L. Lemaitre, *Uinscription dans les necrologes clunisiem,* w: *La Mort au*

*Moyen Age* (kolokwium Societe des historiens medievistes de 1'enseignement superieur public, 1975), Stras- bourg 1977, s. 153—167.

45 Tekst Jotsualda znajduje się w *Patrologie latine,* t. 142, kol. 888—891, a tekst Piotra Damianiego w t. 144, kol. 925—944.

CZĘŚĆ DRUGA

Wiek XII: narodziny czyśćca

Ogień czyśćcowy

1 Zob. wybitną książkę G. Duby, *Les Trois Ordres ou 1'imaginaire du feodalisme,* Paris 1979. Indoeuropejską ideologię trójdzielności ukazał nam w swym mistrzowskim dziele Georges Dumezil.

Obraz aktualnego stanu badań oraz rozpatrywanych problemów w: J. Le Goff, *Les trois fonctions indo-europeennes, 1'historien et 1'Europe feodale,* „Annales E. S. C.", 1979, s. 1187—1215.

2 Zob. Aneks II o *purgatońum.*

3 Zob. artykuł Claude'a Carozzi, *Structure et Fonction de la Vision de Tnugdal,* w pracy zbiorowej *Faire croire* opublikowanej przez Ecole Franęaise w Rzymie. Claude Carozzi, jak mi się wydaje, przecenił znaczenie ewentualnej polemiki między „materialistami" i „niematerialistami" w XII wieku oraz usytuował pojawienie się czyśćca w epoce zbyt wczesnej, ale jego tekst jest niezwykle inspirujący. Jeśli, jak sądzi, w XII wieku istniała tendencja, na przykład u Honoriusza z Autun, by odnośnie zaświatów postrzegać jedynie *spińtualia,* zjawiska duchowe, to tendencja ta nie miała wcale wpływu na powstanie słabo jeszcze zarysowanego czyśćca, które mogłaby jednak zablokować. Kiedy Honoriusz z Autun w *Elucidarium* wspomina w końcu o miejscach, gdzie znajdują się dusze w tamtym świecie, musi im jednak, jak się przekonamy, przyznać pewną materialność. Rozważania nad rzeczywistym lub metaforycznym charakterem ognia, który najczęściej wymieniano, jeśli chodziło o karę oczyszczającą z grzechów, nie wykroczyły wcale poza pierwsze wieki chrześcijaństwa. Idea, że dusze nie mają żadnego ciała i dlatego nie mogą znajdować się w żadnym miejscu materialnym, głoszona przez Jana Szkota Eriugenę w IX wieku, nie znalazła wcale oddźwięku, podobnie jak większa część doktryny tego odosobnionego w swych poglądach myśliciela. Zob. M. Cappuyns, *Jean ScotEńgene. Sa vie, son oeume, sapensee.* Louvain—Paris 1933. Aleksander z Hales, w pierwszej połowie XIII wieku, wyrazi powszechną opinię teologów, przeciwstawiając się obiegowemu wierzeniu: „Grzech nie może być odpuszczony bez

podwójnej kary: odpuszczenie nie ma wartości, jeśli nie ma żadnej kary tyczącej ciała" *(‚JMon ergo dimittitur peccatum sine duplici poena; non ergo valet relaxati cum nulla sit poena ex parte corporis", Glossa in IVLibros Sententiarum*, IV, dist. XX). Należy sobie jasno uświadomić, gdyż jest to rzecz zasadnicza, że „duchowe" nie znaczy „bezcielesne".

4 *PL,* 172,1237—1238. Claude Carozzi ma bez wątpienia rację, krytykując tę edycję.

5 *PL,* 40, 1029.

*6 Zob. Y. Lefevre,* L'Elucidarium et les Lucidaires, *Paris 1954.*

7 *PL,*153, 139.

8 Kazania Guerrica z Igny zostały opublikowane (tom I) przez J. Morsona oraz **H.** Costello i w przekładzie P Deseille'a, w 1.166 „Sources chretiennes", 1970. Przytaczam to tłumaczenie, zastępując po prostu, jak już czyniłem, słowa: oczyszczać, oczyszczenie, oczyszczający przez *czyścić, czyszczenie, czyśćcowy,* tam, gdzie jest w tekście*purgare, purgatio, purgatońus.* Guerric posługuje się też słowem *purificare.* Trzeba jednak stwierdzić, że obydwa te terminy traktuje tak, jakby były synonimami. Zresztą Pismo Święte zachęcało do tego. Tematem IV Kazania jest werset z Łukasza (2, 22): *Postiquam impleti sunt dies purgationis eius [Mariae\.* Oba kazania, z których przytaczam wyjątki, znajdują się w tomie I „Sources chretiennes" (t. 166), s. 356—385. O Guerricu z Igny i „czyśćcu" zob. D. De Wilde, *De beato Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctńna de formatione Christi in nobis,* Westmalle 1935, s. 117—118.

9 Zob. dalej, s. 147 i n.

*10* PL, *157, 1035—1036. Zob. P Glorieux,* Les Defloratione de Werner de Saint- -Blaise, *w:* Melanges Joseph de Ghellinck, *II, Gembloux 1951, s. 699—721.*

*11 Wydany przez A. M. Landgrafa* Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios *(*Studi e Testi, *177), Vaticano 1945.*

12 Achard z Saint-Victor, *Sermons,* wyd. J. Chatillon, Paris 1970, s. 156.

13 Zob. J. Longere, *Oeurnes oratoires de maitres parisiens au XIF siecle,* Paris 1975. Interesujące dane dotyczące zaświatów zawierają t. I. s. 190—191 i t. II, 144—145, choć nie ma tam niczego o „narodzinach czyśćca". O początkach literatury homile-

tycznej w języku francuskim zob. M. Zink, *La Predication en langue romane avant 1300*. Paris 1976.

14 *Li Dialoge Gregoire lo Papę, ‚J^es dialogues du papę Gregoire" traduits en franęais du XIP siecle accompagnes du texte latin...,* wyd. W. Foerster, Halle—Paris 1876. Fragmenty cytowane znajdują się na s. 254—255. Występują tam takie wyrażenia, jak *le feu purgatoire, le feu de la purgation.* Przypominam, że tak właśnie systematycznie tłumaczyłem teksty poprzedzające pojawienie się rzeczownika *purgatorium,* unikając też posługiwania się słowem *puńfication,* które ma nieco inne znaczenie. W ten sposób powracam do słownictwa średniowiecza, czynię to jednak nie po to, by kokietować archaizowaną stylizacją, lecz w trosce o ścisłość.

15 Cyt. przez Ch.-V Langlois w: *La Vie en France au Moyen Age,* t. IV, Paris 1928.

s. 114.

*16* Recueil des historiens des croisades, *1/1, 1884, s. 44.*

17 O Hugonie od Sw. Wiktora zob. R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint- -Victor,* Paris 1957, oraz bibliografia wydania francuskiego, którą przejrzeli i uzupełnili A.-M. Landry i E Boglioni, w: *L'Introduction a 1'histoire de la litterature theologique de la scolastique naissante* A. M. Landgrafa, Montreal—Paris 1973, s. 93—97. Zob. też tamże s. 43—44, z punktu widzenia doktryny zbawienia, H. Koster *Die Heilslehre von St. Victor, Grundlage und Grundzuge,* Emsdetten 1940.

*18 O. Lottin,* Questions inedites de Hugues de Saint-Victor, *w:* Recherches de theologie ancienne et medievale, *1960, s. 59—60.*

19 *PL,* 176, 586—596. Fragment cytowany dosłownie w tłumaczeniu znajduje się na kol. 586 CD.

20 Zob. Aneks II: *Purgatońum.* Pomijam na razie ważny tekst, który jednak nie dorzuca nic do stanowiska samego świętego Bernarda. Ponieważ wyjaśnia on przekonania heretyków przeczących możliwości oczyszczenia się po śmierci, powrócę do niego, gdy będę omawiał związki pomiędzy herezją a czyśćcem.

21 Sw. Bernard, Kazanie XVI, *De dimrsis,* w: *Opera,* wyd. J. Leclercą i H. Rochais,

t. VI/1, s. 144 i 147.

22 Kazanie *in obitu Domini Humberti, monarchi Clarae-Vallensis* znajduje się w wydaniu powyższym, t. V, s. 447.

23 *Opera,* wyd. Leclercą i Rochais, t. VI/1, s. 11—12.

24 *Decretum Magistri Gratiani,* wyd. A. Friedberg, Leipzig 1879, t. I, kol. 728.

25 Tamże, s. 1006 i n.

*26* „Ergo ubi sunt poenitentes post mortem? in purgatońis. Ubi sunt ea? non odum scio. ”

*27* „Undeperactapurgationepoenitentes, tam nostń, expurgatońis (quae extra infemum) ad coelos, ąuam veteres ex purgatońis (quae in infemo) ad sinum Abrahae rejńgerandi, iugiter conscendere videntur.”

28 Tekst ten znajduje się w *PL*, 186, kol. 823—830, przytoczone zaś teksty na kol. 826 i 827.

29 *PL,* 202, kol. 201—202 i 224—226.

*30 R. M. Martin,* Oeuvres de Robert de Melun, *t. II,* Questions (theologia) de Epistolis Pauli, *Louvain 1938, s. 174 i 308.*

31 Piotr Cellensis *L'Ecole du cloitre,* wyd. G. de Martel („Sources chretiennes”, 240), 1977, s. 268—269. W moim tłumaczeniu wyrażenie „ogień czyśćca” zastąpiłem „ogniem czyśćcowym” zgodnie z łacińskim *in igne purgatorio.*

32 *Conflictus Heheticus De Limbo Patrum,* wyd. F Stegmuller, w: *Melanges Joseph de Ghellinck,* II, Gembloux 1951, s. 723—744. Przytoczone zdanie znajduje się na s. 737.

33 *Homiliae de tempore,* 1, 43, *PL,* 155, 1484. Można pod słowem: miejsca (*loca*) domyślać się kar *(poenae*). Wolę jednak wyrażenie *loca purgatoria,* również spotykane w tym samym czasie, interpretować jako *in purgatoriis, co* w każdym razie wyraża wolę lokalizacji.

34 *PL,* 211, 1064.

*35* „Quia vero sunt ąuidam qui in purgatoriis poliantur, ideo de eis tanąuam de indignioribus hodiema die agimus, pro eis orantes, oblationes et elemosinas facientes” *(zob. J. Longere,* Oeumes oratoires de maitres parisiens au XIP siecle, *t. II, Paris 1975, s. 144, przyp. 16).*

„Locus purgatorius”: miejsce oczyszczenia

1 Co do szczegółów zob. aneks II: *Purgatorium.*

*2* PL, *171, kol. 739 i n. Najbardziej interesująca część tego fragmentu brzmi w oryginale łacińskim następująco:* ,-Ad hunc modum in aedificatione coelestis Jerusalem tria considerantur, separatio, politio, positio. Separatio est violenta; politio purgatoria, positio aetema. Primum est in augustia et ajflictione; secundum, in patientia et exspectatione;

tertium in gloria et exsultatione. Per primum (cribratur) homo sicut triticum; in secundo examinatur homo sicut argentum; in tertio reponitur in thesaurum" *(kol. 740).*

*3* „Tertio, memoria mortuorum agitur, ut hi qui in purgatoriopoliuntur, plenam conseąua- ntur absolutionem, vel poenae mitigationem" (PL, *171, kol. 741).*

4 Haureau, *Notice sur les sermons attribues a Hildebert de Laoardin* w: *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliotheque Nationale et autres bibliotheques,* XXXII, 2, 1888, s. 143. R. M. Martin, *Notes sur l'oeuvre litteraire de Pierre le Mangeur,* „Recherches de theologie ancienne et medievale", III, 1932, s. 54—66. A. Landgraf, *Recherches sur les ecrits de Pierre le Mangeur,* „Recherches de theologie ancienne et medievale", III, 1932, s. 292—306 i 341—372. A Wilmart, *Les sermons d'Hildebert,* „Revue benedictine", 47, 1935, s. 12—51. M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur,* „Bulletin d'information de 1'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes", 2, 1953, s. 25—44. J. B. Schneyer wt. IV, s. 641, 1972, *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters fur die Zeit von 1150—1350,* przypisuje Piotrowi Comestorowi autorstwo kazania 85 *(Jerusalem quae aedificatur)* ze starego wydania Beaugendre'a (1708) — przypisanego tam Hildebertowi — powtórzone przez Migne'a *(PL,* 171, kol. 739 i n.). E Dolbeau, który uprzejmie zechciał przejrzeć w związku z moją pracą dwa najstarsze znane do dziś rękopisy, potwierdził autorstwo Piotra Comestora oraz moją interpretację wyrażenia *in purgatorio* (Ms Angers 312 (303), f. 122 v° i Angers 247 (238) f. 76 v°, oba z końca XII wieku). Odkrył on jednak jeszcze starszy manuskrypt (Valenciennes, Bibliotheąue municipale 227 (218) f. 49), w którym brakuje członu zdania *in purgatorio poliuntur.* Zaskakujące jest, że Joseph Ntedika, na ogół bardzo dobrze zorientowany, napisał o *Hildebercie:* „prawdopodobnie jako pierwszy użył słowa *purgatorium" (L'Evolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin,* Paris, 1966, s. 11, przyp. 17). Jeśli chodzi o Piotra Comestora, można także skorzystać z: I. Brady, *Peter Manducator and the Orał Teachings of Peter Lombard,* w: „Antonianum", XLI, 1966, s. 454—490.

5 Piotr Comestor, *De Sacramentis, De penitentia,* rozdz. 25—31, wyd. R. M. Martin, w: *Spkilegium sacrum Looaniense,* XVII, aneks, Louvain 1937, s. 81—82.

6 *PL,* 198, kol. 1589—1590.

7 Całą sprawę jeszcze bardziej gmatwa fakt, że w drugiej połowie XII wieku żyło w Paryżu kilku Odonów lub mistrzów Odonów, z których jeden był kanclerzem od 1164 do 1168 roku. Zob. M. M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits des sermons de differents personnages du XII*[e] *siecle nommes Odon,* „Bulletin de PInstitut de Recherche et d'Histoire des Textes", 3, 1955, s. 33—54.

*8* „Cum materialis poena sit ille ignis, in loco est. Ubi ergo sit, quaerendum relinquo'\ *Owe* Questiones magistri Odonis *opublikował J. B. Pitra,* Analecta novissima spicilegu Solesmensis altera continuatio, *t. II, Tusculum 1888, s. 137—138.*

9 A. M. Landgraf, *Quelques collections de Quaestiones de la seconde moitie du XII siecle,* „Recherches de theologie ancienne et medievale", 6, 1934, s. 368—393 i 7,1935 s. 113—128. Na s. 117 t. 7 Landgraf zgłasza zastrzeżenia co do wydanych przez Pitrę kwestii i cytuje pracę M. Chossata, *La Somme des Sentences,* „Spicilegium Sacrum Lovaniense", 5, Louvain 1923, s. 49—50 oraz J. Waricheza, *Les disputationes de Simon de Toumai,* tamże, 12, Louvain 1932.

*10 O. J. Blum,* St Peter Damian: his Teaching on the Spiritual Life, *Washington 1947. J. Ryan,* Saint Peter Damiani and the sermons of Nicolas of Clairvaux, *„Medieval Studies", 9,1947, s. 151—161, a zwłaszcza E Dressler,* Petrus Damiani. Leben und Werk {Studia Anselmiana, *XXXIV), Roma 1954, a zwłaszcza Anihang, 3, s. 234—235.*

11 Już *Patrologie latine* przypisuje to kazanie Mikołajowi zClairvaux *(PL,* 184, 1055—1060), choć w tejże patrologii odnajdujemy go pod imieniem Piotra Damianie- go w tomie 144,835—840. Jest to kazanie na dzień świętego Mikołaja. Święty Mikołaj był jednym z „patronów czyśćca". Kazanie przypisywane świętemu Bernardowi znajduje się w dziełach zebranych (wyd. J. Leclerą iH.-M. Rochais, *Opera,* VI/1, s. 255—261). Co do kazań *De dmersis* przypisywanych świętemu Bernardowi, a zwłaszcza kazania 42, zob. H. -M. Rochais, *Enquete sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard,* „Analecta SOC", 1962, s. 16—17, i „Revue benedictine", 72, 1962.

*12 O Mikołaju z Clairvaux, poza artykułem J. Ryana cyt. w przyp. poprzednim, zob. A. Steiger,* Nikolaus, Mónch in Clairvaux, Sekretdr des heiligen Bernhard, *w:* Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, *w: N.E, 7,1917, s. 41—50. J.*

*Leclerą,* Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux, *„Revue benedictine", 66, 1956, zwł. s. 275, przyp. 39.*

13 Pani M.-C. Garand zechciała uprzejmie zbadać oba rękopisy spośród trzech najstarszych (Paris, Bibliotheąue Nationale, rkps łac. 2571 i Cambrai 169). „Istotnie — jak napisała — tytuł nie zawiera słowa «święty» w odniesieniu do Bernarda; stanowi to natomiast przedmiot poprawki w *ex-libris,* co pozwala dato

bez wątpienia na okres *przed* jego kanonizacją w 1174 roku. Jednakże powstał chyba niedługo przedtem, gdyż kanciaste, gotyckie już w chara mogłyby pochodzić z trzeciego ćwierćwiecza XII wieku. Z kolei styl pi: szczególne cechy rękopisu z Cambrai także wydają się wskazywać na d stulecia."

14 Św. Bernard, *Opera,* wyd. J. Leclerą, H. Rochais, s. 383—388, a zwłaszcza 386. Kazanie LXXVIII *De dwersis* na ten sam temat to według mnie raczej prymitywny plagiat kogoś, kto silił się, by naśladować styl świętego Bernarda, a nie tekst w pełni autentyczny. Jest to jednak tylko wrażenie. Nie przeprowadzałem pod tym względem żadnych badań. Zob. B. de Vregille, *L'attente des saints d'apres saint Bernard,* „Nouvelle Revue theologiąue", 1948, s. 225—244.

15 Chodzi o rękopis łaciński 15912 z Bibliotheąue Nationale w Paryżu. Pani Geor- gette Lagarde uprzejmie zechciała przepisać streszczane tu fragmenty. Wyrażenie ***in***

*purgatorio* znajduje się w folio 64b, a *exemplum* zaczerpnięte zostało z żywota świętego Bernarda w folio 65c—66a.

*16 Zob. J. Baldwin,* Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, *2 t., Princeton 1970.*

17 Piotr Cantor, *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis,* wyd. J. A. Dugauąuier, „Analecta Mediaevalia Namurcensia", 7, 1957, s. 103—104.

18 Tamże, s. 125—126.

19 Piotr Cantor, *Summa de Sacramentis...,* cz. 3, III, 2 a. *Liber casuum conscientiae,* wyd. J. A. Dugauąuier, „Analecta Mediaevalia Namurcensia", 16, 1963, s. 264.

20 *PL,* 205, kol. 350—351. Datowanie na 1192 r. zaproponował D. Van Den Eynde w: *Precisions chronologiques sur quelques ouvrages theologiques du XII*[e] *siecle,* „Antonia- num", XXVI, 1951, s. 237—239.

21 J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Toumai,* tekst nie publikowany, Louvain 1932. Dysputy XL, LV i LXXIII znajdują się na s.

118—120, 157—158,208—211.

*22* PL, *211, kol. 1054. Zob. Ph. S. Moope,* The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor ofParis (1193—1205), Publications in Mediaeval Studies, *Notre- -Dame (Ind.), I, 1936.*

23 *Vie de saint Victor, martyr de Mouzon,* wyd. E Dolbeau, „Revue historiąue ardennaise", t. IX, s. 61.

24 R. Manselli, *II monaco Enrico e la sua eresia,* „Bolletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivo Muratoriano", 65, 1953, s. 62—63. O herezjach XII wieku zob. fundamentalną pracę R. Manselliego, *Studi sulle eresie del secolo XII,* Roma 1953.

25 Sw. Bernard, *Opera,* wyd. J. Leclerą i H. Rochais, t. II, s. 185, Zob. wstęp zamieszczony przez wydawców, t. I, s. IX.

26 *PL,* 204, 795—840 (rozdz. 10 i 11 na kol. 833—835). Por. A. Paschowsky i K. V Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenses,* Góttingen 1973, i L. Verres, *Le traite de Tabbe Bernard de Fontcaude contrę les vaudois et les ariens,* w: „Analecta praemonstratensia", 1955, s. 5—35. G. Gonnet jest zdania, że idee te „przynajmniej na początku, głoszone były przez sekty inne niż waldensów" *(Le cheminement des vaudois vers le schisme et Theresie (1174—1218),* w: „Cahiers de civilisation medievale", 1976, s. 309—345).

*27* „Tria ąuippe sunt loca ąuae spińtus a came solutos recipiunt. Paradisus recipit spiritus perfectorum. Infemus valde malos. Ignis purgatorionis eos, ąui nec valde boni sunt nec valde mali. Et sic, valde bonos suscepit locus valde bonus; valde malos locus summę malus; mediocriter malos locus mediocriter malus, id est levior infemo, sec peior mundo*"* (PL, *204, kol. 834—835).*

*28* ‚Et hi non damnatur, nec statim sahantur, sed punituntur sub exspectatione percope- iendae salutis" (PL, *204, 1268).*

29 *The Summa contra haereticos ascribed to Praepositiuus of Cremona,* wyd. J. N. Garvin i J. A. Corbett, Notre-Dame (Ind.), 1958, zwłaszcza s. 210—211.

*30 Zob. fundamentalne studium M.-Th. D'Alverny'ego,* Alain de Lille. Textes inedits avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres, *Paris 1965.*

*31 G. Gonnet w* Cahiers de cimhsation medievale, *1976, s. 323.*

*32* Summa de arte praedicatoria, PL, *210, 174—175.*

33 *Liber poenitentialis,* wyd. J. Longere, t. 2, Louvain—Lille 1965, s. 174—177.

*34 Tamże, s. 177:* ‚Jtem ąuaeritur si iste debebat implere septem annos et non implevit utrum per septem annos sit in purgatorio? Respondemus: procul dubio implebit illam satisfactionem in purgatorio, sed ąuamdiu ibi sit, Ule novit ąui est librator poenarum."

35 A. M. Landgraf, *Einfuhrung in die Geschichte der theologischen Literatur der Friihscholastik,* Regensburg 1948, przekład francuski uzupełniony i opublikowany, Paris 1973, s. 58.

36 Cyt. przez A. M. Landgrafa, *Dogmengeschichte der Friihscholastik,* IV/2, Regensburg 1956, s. 260, przyp. 3.

37 Według rękopisu z paryskiej Bibliotheąue Nationale (ms. łac. 3891, fol. 183 v°; informację tę zawdzięczam uprzejmości ojca E M. Gy).

38 Cyt. przez A. M. Landgrafa, *Dogmengeschichte...,* IV/2, s. 261, przyp. 6.

39 Johannes Teutonicus, fol. CCCXXXV V, CCCXXXVI.

40 *PL,* 214, kol. 1123.

*41* PL, *217, kol. 578—590. Oto zasadniczy fragment:* ‚JDeus enim trinus et unus, tres tribus locis habet exercitus. Unum, qui triumphat in coelo; alterum, qui pugnat in mundo; tertium, qui iacet in purgatorio. De his tribus exercitibus inquit Apostolus: «In nomine Jesu omne genu flectatur, coelestium, terrestrium et infemorum (Fil 2).» Hi tres exercitus distincte clamant cum seraphim, Sanctus Pater, sanctus Filius, sanctus Spiritus. Patii namque attribuitur potentia, quae cowuenit exercitui, qui pugnat in via; Filio sapientia, quae competit exercitui, qui triumphat in patria; Spiritui sancto misericordia, quae congruit exercitui, qui iacet in poena. Primus exercitus in laude, secundus in agonę, tertius autem in igne. De primo legitur: «Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum

laudabunt te (Ps 83)»; de secundo dictur: «Militia est vita hominis super terram; et sicut dies mercenarii, dies eius (Hi *7).»* De tertio vero inąuit Apostolus: «Uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit [1 Kor 3].» Sanę quinque loca sunt, in quibus humani spiritus commorantur. Supremus, qui est summę bonorum; infimus, qui est summę malorum; medius, qui est bonorum et malorum; et inter supremum et medium unus, qui est mediocriter bonorum; et inter medium et infimum alter, qui est mediocriter malorum. Supremus, qui est summę bonorum, est coelum, in quo sunt beati. Infimus, qui est summę malorum, est infemus, in quo sunt damnati. Medius, qui est bonorum et malorum, est mundus, in quo justi et peccatores. Et inter supremum et medium, qui est mediocriter bonorum, est paradisus; in quo sunt Enoch et Elias, vivi ąuidem, sed adhuc morituri. Et inter medium et infimum, qui est mediocriter malorum, in quo puniuntur qui poenitentiam non egerunt in via, vel aliquam maculam venialem portaoerunt in morte."

42 Ch. Thouzellier, *Ecclesia militans,* w: *Etudes d'histoire du droit canonique* dedykowane Gabrielowi Le Bras, t. II, Paris 1965, s. 1407—1424.

*43* „O quam rationabilis et salubris est huius obsewantiae institutio!", PL, *217, kol. 590.*

44 Tomasz z Chobham, *Summa Confessorum,* wyd. E Broomfield, Louvain—Paris 1968, s. 125—126.

45 Tamże. s. 127.

46 Rękopis w paryskiej Biblitheąue Nationale (ms łac. 14883, folio 114), cyt. przez A. M. Landgrafa, *Dogmengeschichte...,* IV/2, s. 281, przyp. 61.

*47* ,Melius est, ut dicatur, quod diverse mansiones sunt in purgatorio: alia appelantur obscura tenebrarum loga, alia manus infemi, alia os leonis, alia tartarus. Et ab istis penis petit Ecclesia animas mortuorum liberari" *(tamże, s. 281, przyp. 6).*

Czyściec między Sycylią a Irlandią

[1] Tekst tego dziełka znajduje się w: Mignę, *PL,* 145, kol. 584—590 z dodanymi przez wydawcę tytułami rozdziałów, często o anachronicznym charakterze (na przykład *liberat apoenis purgatorii).* Co do Piotra Damianiego i pamięci o zmarłych zob. E

Dressler, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma 1954. Co do śmierci w środowisku zakonnym zob. J. Leclerą, *Documents sur la mort des moines*, „Revue Mabillon", XLV, 1955, s. 165—180.

2 *PL*, 145, 186, 188.

*3 Tekst łaciński z naciskiem i realistycznie uściśla:* „poenalibus undiąue loris astric- tum et ambientium catenarum sąualoribus vehementer attritum".

4 *PL*, 144, 403.

5 *De miraculis*, I, IX, *PL*, 189, 871.

6 *De miraculis*, I, XXIII, tamże, 891—894.

7 *De miraculis*, I, XVIII, tamże, 903—908.

8 Chodzi o łaciński rękopis 15 912, który został częściowo przepisany przez Georgette Lagarde w ramach badań grupy antropologii historycznej średniowiecznego Zachodu z Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales dotyczących *exemplum*. Przytoczone powyżej wizje znajdują się na karcie 64.

9 Ta anegdota o krótkim pobycie świętego Bernarda w czyśćcu (zob. s. 168) nie została potwierdzona przez Jacopo da Varazze w *Złotej legendzie*. Przypomnijmy, że niepokalane poczęcie Maryi stało się dogmatem katolicyzmu dopiero w 1854 roku.

10 *De vita sua* (tyt. oryg. *Monodiae: Wiersze na jeden glos, Pamiętniki)* Guilberta z Nogent znajduje się w tomie 156 *Patrologie latine* Migne'a; uwzględnia je również historia autobiografii G. Kischa, *Geschichte der Autobiographie*, 1, 2, Frankfurt 1959; zob. J. Paul, *Le demoniaque et l'imaginaire dans le De vita sua de Guilbert de Nogent,w: Le Diable au Moyen Age*, „Senefiance", 6, Aix-en-Provence, Paris 1979, s. 371—399.

*11 Zob. Wstęp J. F. Bentona do angielskiego przekładu dzieła:* Selfand Society in Medieval France. The Memoirs ofAbbot Guilbert of Nogent, *New York 1970, i sugestywny artykuł M. M. McLaughlin*, Survivors and Surrogates: Children and Parents from the IXth to the XIIIth centuńes *w:* The History of Childhood, *wyd. Lloyd de Mause, New York 1975, s. 105—106.*

*12 Por. J.-C. Schmitt*, Le saint levrier. Guinefort, guerisseur d'enfant depuis le XIIT siecle, *Paris 1979.*

13 O ścisłym kojarzeniu w średniowieczu koloru czarnego z diabłem zob. J. Devisse iM. Mollat, *LTmage du noir dans Tart Occidental*, II. *Des premiers siecles chretiens aux grandes decowertes, 2* t., Freiburg 1979.

14 Tekst opublikowany przez Dom Mauro Inguaneza w *Miscellanea Cassinese,* XI, 1932, s. 83—103, poprzedzony studium Dom Antonio Mirry, *La visione di Alberico,* tamże, s. 34—79.

15 Co do wpływów muzułmańskich zob. zbyt daleko idące tezy M. Asin Palacio, *La Escatologia musulmana en la Dwina Comedia,* Madrid 1919 i *Dante y el Islam,* Madrid 1929, oraz bardziej umiarkowane twierdzenia E. Cerulliego w *II „libro della Scala" et la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia,* Roma 1949. O braku czyśćca w islamie zob. zwłaszcza E. Blochet, *Etude sur Thistoire religieuse de Tiran,* „Revue de Thistoire des religions", 20, t. 40, Paris 1899, s. 12. Zob. także M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson, *L'Etrange et le Merveilleux dans TIslam medieval,* Paris 1978, s. 100—101.

16 Wypełnia ona dwadzieścia stronic druku.

17 Tekst publikowany (s. 93) powiada: *„JIoc autem insinuante apostolo, purgatońi nomen habere cognovi"*. Domyślam się w podtekście słowa *fluminis:* „Dowiedziałem się, że nosiła nazwę [rzeki] czyśćcowej." W istocie rubryka mieszcząca ów rozdział, która, według wydawcy, została skopiowana z rękopisu, nosi tytuł *De flumine purgatorio* (o rzece czyśćcowej). To właśnie jako przymiotnik w dopełniaczu z odniesieniem do tego fragmentu *purgatońi (purgatońus*) figuruje w kartotece nowego glosarium Du Cange'a, jak uprzejmie poinformowała mnie A.-M. Bautier.

18 Choć odniesienie to nie jest wspomniane, zakaz ten pochodzi oczywiście od świętego Pawła (2 Kor 12, 2—4). Pod koniec podróży święty Piotr wiedzie wreszcie Alberyka poprzez pięćdziesiąt jeden prowincji ziemskich — są to prowincje dawnego Cesarstwa Rzymskiego — gdzie pokazuje mu sanktuaria świętych i wznoszone właśnie *mirabilia.* Opowieść kończy się opisem wyglądu świętego Piotra i przemowami apostoła, powrotem duszy Alberyka do ciała i wizją jego matki zanoszącej modły do obrazu świętego Pawła o jego uleczenie i wstąpienie do klasztoru na Monte Cassino.

19 *Visio Tnugdali,* wyd. A. Wagner, Erlangen 1882. Istnieje też niedawno wydana praca Claude'a Carozzi, cyt. w przyp. 9 na s. 384 i w przyp. 3 na s. 397.

20 *Purgatorium Sancti Patrici* został wydany dwukrotnie w XVII wieku przez Messinghama w jego *Florilegium Insulae Sanctorum,* 1624 (edycja powtórzona w *Patrologie latine,* t. 180, kol. 975—1004), i przez jezuitę J. Colgana w jego *Tradis thaumatur- gae... acta,* Louvain 1647. Wydania

współczesne opracowali: S. Eckleben, *Die dlteste Schilderung vom Fegfeuer des heiligen Patricius,* Halle 1885, E. Mail, który — odmiennie niż edycja Colgana — podaje tekst rękopisu, jaki można uważać za najbliższy wersji oryginalnej (ms E VII 59 zBambergu, XIV wiek) i warianty rękopisu zBritish Museum, Arundel 292 (koniec XIII wieku), *Zur Geschichte der Legende vom Purgatońum des heiligen Patricius,* w: *Romanische Forschungen* (wyd. K. Vollmóller, VI, 1891, s. 139—197), U. M. Van Der Zande, *Etude sur le Purgatoire de saint Patrice,* Amsterdam 1927, który wydał piętnastowieczny tekst manuskryptu z Utrechtu i — w aneksie — poprawioną wersję rękopisu Arundel 292 oraz Wamacke w 1938 roku. Wykorzystałem wydanie Maila. *Czyściec świętego Patryka* zainspirował w formach łacińskich lub tłumaczeniach na języki pospolite (zwłaszcza francuskich i angielskich — obok przekładu Marie de France: *L'Espurgatoire saint Patriz*) liczne studia; kilka z nich, choć powstały już dość dawno temu, zachowało wartość. Większość z nich sytuuje ten tekst w historii wierzeń dotyczących zaświatów (od starożytności począwszy) i w folklorze. Choć często w niewystarczającym stopniu krytyczne i zdezaktualizowane przez nowsze badania, studia te są nadal podziwu godne jako przejawy kształtowania się świadomości historycznej. Przytoczę następujące z nich: Th. Wright, *St Patrick's Purgatory: an essay on the legends of Purgatory, Heli and Paradise, current during the Middle A ges,* London 1844; Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages,* 1884, repr., Leyde 1975; *S. Patrick's Purgatory,* s. 230—249; G. Ph. Krapp, *The Legend ofSt Patrick'sPurgatory, its later literary history,* Baltimore 1900; Ph. de Felice,*L'autre monde. Mythes et legendes: le Purgatoire de saint Patrice,* Paris 1906. Uchodząca za najpełniejsze studium praca Shame Leslie, *St Patrick's Purgatory: A record from History and Literaturę,* London 1932, nie jest najbardziej interesująca. ViE. Turner dali bardzo sugestywną z punktu widzenia antropologii interpretację pielgrzymki do czyśćca świętego Patryka w czasach współczesnych, co jednak nie wnosi nic do naszego tematu: *Images and Pilgrimage in Christian Culture:* rozdz. III, *St Patrick's Purgatory: Religion and Nationa- lism in an Archaic Pilgrimage,* Oxford 1978, s. 104—139.

21 W Rzymie, w kościele Sacro Cuore del Suffragio, jest małe „muzeum czyśćca", gdzie zachowało się dwanaście wypalonych śladów (na ogół odcisków ręki — jako znak ognia czyśćca) po zjawach dusz czyśćcowych,

które nawiedziły żywych. Pochodzą one z okresu od końca XVIII wieku do początku XX. To prawdziwe długie trwanie systemu czyśćca...

22 Te dane dotyczące świętego Patryka, który żył w V wieku, są zmyślone. Dawne żywoty świętego Patryka milczą na ten temat. Wzmianka o *Czyśćcu św. Patryka* po raz pierwszy pojawia się (według obecnego stanu badań) w nowym żywocie świętego napisanym przez Jocelyna de Fumess między 1180 i 1183 rokiem. Ponieważ o rycerzu Oweinie nie ma tam mowy, sądzi się na ogół, że lata 1180/1183 to *terminus a quo,* jeśli chodzi o datowanie *Traktatu* H. z Saltrey.

*23 Zob. E. Kohler,* UAoenture chevaleresque. Ideał et realite dans le roman courtois, *Paris 1974.*

24 Dalej relacjonuję historię w skrócie. Tekst w cudzysłowie nie jest pełnym tłumaczeniem przemowy obu „arcybiskupów".

25 Nadmieniam tu, że podobne wyobrażenia o zaświatach można dziś odnaleźć u potomków Majów, plemienia Lacandon z południowego Meksyku: „«Mędrzec» Tchank'in Maasch... nieustanie snuł opowieści o tej dziedzinie cienia, gdzie obok siebie płyną nurty rzeki lodowatej i rzeki ognistej..." (J. Soustelle, *Les Quatre Soleils,* Paris 1967, s. 52).

26 E W. Locke, *A new datę for the composition of the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii,* „Speculum", 1965, s. 641—646, odrzuca tradycyjne datowanie około 1189 roku, aby przesunąć aż w okolice lat 1208—1215 czas powstania *Traktatu.* A zatem datę *Espurgatoire Saint Patriz* również trzeba przesunąć o mniej więcej dwadzieścia lat. Richard Baum (*Recherches sur les oewures attribuees a Marie de France,* „Annales Universitatis Saraviensis", 9, Heidelberg 1968) niedawno jeszcze nie tylko utrzymywał, że tekst *Espurgatoire* w istocie powstał później niż w ostatniej dekadzie XII wieku, ale nawet że nie wyszedł wcale spod pióra Marie de France. Jak się przekonamy dalej, *Topographia Hibemica* Girauda de Cambrie i *Vie de saint Patrick* Jocelyna de Furness nie rozstrzygają w sposób ostateczny problemu datowania *Traktatu.*

27 *Żywot świętego Patryka* Jocelyna de Furness został wydany w XVII wieku w tych samych zbiorach, co *Purgatorium* H. z Saltrey w XVII wieku przez Messighama (.*Florilegium insulae sanctorum...,* Paris 1624, s. 1—85) i przez Colgana (*Tradis thaumatur- gae...,* Louvain 1647: fragment dotyczący czyśćca na górze Cruachan Aigle znajduje się na stronie 1027). Edycję tę przedrukowano w *Acta Santorum,* 17 marca, t. II, s. 540—580.

28 Giraldus Cambrensis, *Opera*, t. V, wyd. J. E Dimock, London 1867 *{Rerum Britannicarum medii aevi scriptores)*, s. 82—83. Usytuowany tuż po tym fragmencie dopisek z pierwszej połowy XIII wieku głosi: „To miejsce mieszkańcy zwą Czyśćcem Patryka"; dopisek ów wyjaśnia również, jak święty Patryk sprawił, iż doszło do stworzenia owego czyśćca, (por. C. M. Van der Zanden). Interesujący rozdział *Topographia Hibemica* oraz *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* w „Neophilologus" 1927. Giraud Walijczyk, jak się wydaje, sporządził swą *Topographica* w momencie, gdy pielgrzymka pokutnicza — bez wątpienia na wzór ordalii — przeniesiona została z największej wyspy świętych (Saints' Island) na północny zachód od Lough Derg, gdzie leży niewielka wysepka Station Island, stąd kontaminacja w postaci jednej wyspy podzielonej pomiędzy świętych i demonów.

29 Poza bardzo interesującym studium V iE. Turnerów cytowanym pod koniec przyp. 20 na s. 404, istnieją tylko słabe lub pobieżne studia pielgrzymki. Por. John Seymour, *St Patrick's Purgatory. A Mediaeval Pilgrimage in Ireland*, Dundald (1918). J. Ryan, *New Catholic Encyclopaedia*, t. XI, 1967, s. 1039. Phillippe de Felice (którego rozdział IV, *UAutre Monde, Mythes et Legendes, Le Purgatoire de saint Patrice*, Paris 1906, zatytułowany *Histoire du Sanctuaire du Lough Derg*, jest interesujący i kończy się tą słuszną uwagą: „Trwanie przez wieki czyśćca świętego Patryka jest faktem precyzyjnym, bezdyskusyjnym, którego znaczenie zasługiwało na to, by go polecić uwadze socjologów"), opowiada (s. 9 i n.), jak wraz z kuzynem z trudem dotarł do Lough Derg i wyspy czyśćca w 1905 roku. W 1913 roku kardynał Logue, prymas Irlandii, po wizycie w Station Island oświadczył: „Wierzę, że każdy, kto dokonał tutaj w Lough Derg pielgrzymki tradycyjnej, ćwiczeń pokutnych, postu i modlitw, które mają wartość licznych odpustów, i kto później umrze, bardzo niewiele będzie już musiał wycierpieć na tamtym świecie" (cyt. V iE. Turner, s. 133). Dzięki uprzejmości Annę Lombard-Jourdain, która odwiedziła Lough Derg i czyściec świętego Patryka w 1972 roku, zapoznałem się z oficjalnym programem takiej pielgrzymki opracowanym pod nadzorem lokalnego biskupa, biskupa Clogher. Od średniowiecza czas trwania pokuty uległ skróceniu z 15 do 9 dni, czyli trwa on tak długo, jak bardziej typowe dla Kościoła nowenny. W czasach współczesnych trwanie jego zostało sprowadzone do trzech dni i jest to dzisiaj regułą, ale najważniejszym etapem pielgrzymki nadal pozostaje próba trwająca przez

dwadzieścia cztery godziny. Program z 1970 roku obejmuje „czuwanie *(the Vigil),* czyli główne ćwiczenie duchowe pielgrzymki; oznacza to, że pątnik powstrzymuje się całkowicie od snu przez pełne dwadzieścia cztery godziny". Podziwu godna ciągłość wierzeń i praktyk!

30 *UEspurgatoire Sairt Patńz* Marie de France opublikował T. A. Jenkins, Philadel- phia 1894. Zob. też L. Foulet, *Marie de France et la Legende du Purgatoire de saint Patrice,* „Romanische Forschungen", XXII, 1908, s. 599—627.

31 P Meyer wyróżnił siedem wierszowanych wersji francuskich *Czyśćca świętego Patryka (Histoire litteraire de la France,* t. XXXIII, s. 371—372 *iNotices et Extraits des manuscrits de la Bibliotheque Nationale,* t. XXXIV, Paris 1891): 1. wersja Marie de France; 2—5. cztery wersje anonimowe z XIII wieku; 6. wersja Beroula; 7. wersja Geoffroya de Paris włączona do IV księgi *Bibie des sept etats du diable.* Jedną z nich opublikował Johan Vising, *Le Purgatoire de saint Patrice des manuscrits Harlesien 273 et Fonds franęais 2198,* Góteborg 1916. Rzeczownik purgatoire pojawia się tam kilkakrotnie. Na przykład:

Par la grant bounte qu'il aveit Dist qe mout bonnement irreit Et purgatoire, qe assez Peust espener ses pechiez (w. 91—94)

[...]

Com celui ge ne velt lesser En purgatoire de entrer (w. 101—102).

Istnieje również kilka wersji francuskich prozą. Jedną z nich opublikował Prosper Tarbe, *Le Purgatoire de saint Patrice. Legende du XIIP siecle, publiee d'apres un manuscrit de la Bibliotheque de Reims,* Reims 1842. Najstarsze wersje angielskie (XIII w.) opublikowali Horstmann w *Alten Englische Legenden,* Paderborn 1875, s. 149—211, Koelbing w *Englische Studien,* I, s. 98—121, Breslau 1876, iL. T. Smith, *Englische Studien,* IX, s. 3—12, Breslau 1886.

Wersję okcytańską z początku XV wieku opublikowali A. Jeanroy i A. Vignaux, *Raimon de Perelhos. Voyage au purgatoire de saint Patrice,* Toulouse 1903 (Teksty langwedockie z XV wieku). Wydanie to zawiera również okcytańskie wersje wizji Tindala (Tnugdala) i wizji świętego Pawła, którą Raymond de Perelhos przypisuje

sobie jako podróż do czyśćca świętego Patryka. Całość tych tekstów pochodzi z rękopisu 894 Bibliotheąue Municipale w Tuluzie, dowodząc piętnastowiecznego upodobania do wizji zaświatów i czyśćca. Ta mała antologia zawiera też przekształcenie wizji Tindala (Tnugdala) w wizję

czyśćca. Tytuł jej brzmi (f. 48): *Ayssi commensa lo librę de Tindal tractan de las penas de purgatori.* O powodzeniu *Czyśćca świętego Patryka* w Hiszpanii zob. J. Perez de Montalban, *Viday Purgatorio de San Patricio,* wyd. M. G. Profeti, Pisa 1972.

32 *Złota legenda,* przeł. J. Pleziowa, Wrocław 1994, s. 252. O Stefanie z Bourbon i Humbercie z Romans zob. L. Frati, *II Purgatorio di S. Patrizio secondo Stefano di Burbon e Umberto de Romans,* „Giornale storico della letteratura italiana", 8, 1886, s. 140—179.

33 Redakcję prozą pióra Gossouina z Metzu wydał O. H. Prior, *LTmage du monde de maitre Gossouin. Redaction enprose,* Lausanne—Paris 1913.

34 Ten fragment *Image du monde* Gossouina z Metzu jest lekko zmodernizowaną wersją tekstu zamieszczonego przez hrabiego Douhet w *Dictionnaire des Mgendes du christianisme,* wyd. Mignę, Paris 1855, kol. 950—1035.

35 Wyd. Quaracchi, t. IV, s. 526. Według słów wielkiego mistrza franciszkańskiego powstała na tej podstawie *legenda,* iż czyściec znajduje się właśnie w owych miejscach *(ex quo fabullose ortum est, quod ibi esset purgatorium).*

36 Froissart, wyd. K. de Lettenhove, *Chroniques,* t. XV Bruxelles 1871, s. 145— 146.

37 W. Shakespeare, *Hamlet.* Kiedy duch ojca pojawia się Hamletowi (akt I, scena V) wyjaśnia mu, że przez czas jakiś musi błąkać się w nocy, za dnia zaś pościć pośród płomieni, dopóki, za pomocą ognia, nie oczyści się z grzechów (nieco później powie, że mord, którego dopuścił się na nim jego brat, był tym bardziej ohydny, iż nie pozwolił mu wyspowiadać się i dokonać skruchy przed śmiercią).

1 am thy fatheris spirit
Doom'd for a certain term to walk the night
And, for the day, confm'd tofast infires,
Till the foul crimes, done in my days of naturę,
Are bumt and purg'd away.

Kiedy duch znika, Hamlet, nie zdradzając Horatiowi i Marcellusowi tego, co powiedziała mu zjawa, zaklina się na świętego Patryka:

*HORATIO:* There's no offence, my lord.
*HAMLET:* Yes, by Saint Patrick, but there is, Horatio,
And Much offence, too. Touching this vision It is an honest ghost.

38 Calderon, *Le purgatoire de saint Patrice*, przekład franc. Leona Rouaneta, *Drames religieux de Calderon*, Paris 1898. Pierwsze wydanie *El Purgatorio de San Patricio* pochodzi z 1636 roku.

39 Hrabia Douhet w swym bardzo interesującym artykule: *Saint Patrice, son purgatoire et son voyage* (*Dictionnaire des legendes du christianisme*, wyd. Mignę, Paris 1855, kol. 950—1035), opublikował wersję bardzo cenioną jeszcze w XVIII wieku. Pisze (kol. 951): „Spośród tysięcy innych wybieramy wersję niedawną, popularną jeszcze w ubiegłym wieku, która bardzo dokładnie obrazuje intencje średniowiecza."

40 Jotsuald (spotyka się także pisownie Jotsald, Jotsaud, Jotswald), ***Vita Odilonis***, w: ***Patrologie Latine,*** 1.142, kol. 926—927. Piotr Damiani, ***Vita Odilonis,*** również w ***PL***, t. 144, kol. 935—937. Zob. wyżej, s. 131—132.

O wierzeniach ludowych związanych z wulkanami na Wyspach Liparyjskich i kulcie świętego Bartłomieja, którego relikwie pojawiają się na Lipari około 580 roku, oraz świętego Calogero (ten eremita sycylijski, żyjący przez pewien czas na tych wyspach i pojawiający się w odach mnicha Sergio z IX wieku, został kanonizowany pod koniec wieku XVI), zob. G. Cozza Luzi, ***Le eruzioni di Lipań e del Vesuvio nelTanno 787,*** „Nuovo Giornale Arcadico", III, Milano 1890 i G. Iacolino, ***Quando le Eolie dwentarono colonie deWInfemo. Calogero un uomo solo contro mille diavoli,*** „Arcipelago", II, 4, Lipari 1977. Bernabo Brea przygotowuje pracę o tych tradycjach trwających od starożytności po dzień dzisiejszy.

41 Julian z Vezelay, ***Sermons,*** wyd. D. Vorreux, t. II („Sources chretiennes", 193), Paris 1972, s. 450—455. Julian podaje tę samą etymologię słowa ***ethnici,*** wywodząc je od nazwy Etny w kazaniu IX, 1.1, s. 224.

42 Tamże, s. 456—459 i 460-^163.

43 Gerwazy z Tilbury, ***Otia Imperialia,w Scriptores Rerum Brunsmcensium,*** Hanover 1707,1.1, s. 921 (wydanie Leibniza, który w przedmowie przejawia głęboką awersję do średniowiecza, typową u człowieka Oświecenia).

44 Arabskie słowo: ***dżebel*** (góra), jak to udowodniono, świadczy o obecności muzułmańskiej na Sycylii i o czci, którą darzono Etnę, zwaną tam ***górą.***

45 ***Otia Imperialia,*** wyd. Leibniz, s. 921.

***46 A.*** **Graf,** Artu nelTEtna,w Mińi, leggende e superstizioni del Medio Evo, ***t. II, Torino 1893, s. 303—335.***

***47 Zob. R. S. Loomis,*** The orał diffusion of the Arthurian Legend, ***w:*** Arthurian Literaturę in the Middle Ages. A collaborative History ***(wyd. R. S. Loomis), Oxford 1959, s. 61—62 iw tym samym tomie, A. Viscardi,*** Arthurian influences in italian literaturę from 1200 to 1500, ***s. 419.***

48 Zob. esej A. Nutta, ***The happy otherworld in the mythico-romantic literaturę of the Ińsh. The celtic doctńne of re-birth,*** napisany po wydaniu przez K. Meyera podróży Brana, sagi powstałej po VII wieku i zmodyfikowanej w X, której najstarsze rękopisy pochodzą z początku XII wieku (***The voyage of Bran, Son of Febal, to the land of the Living. An old Irish Saga,*** London 1895).

49 Wersję Stefana z Bourbon omówię dalej (s. 315—316).

50 Grzegorz Wielki, ***Dialogi,*** IV, XXXIII—XXXVII, przeł. W. Szołdrski.

51 Grzegorz Wielki, ***Dialogi,*** *IV,* XXX. Zob. wyżej, s. 101.

52 ***Hodoeporicon S. Willibaldi*** w: ***Itinera hierosolymitana,*** wyd. T.Tobler i A. Molinier, Geneve 1879, s. 272—273. Zapoznałem się z tym tekstem dzięki staraniom Annę Lombard-Jourdan, z którą jestem zaprzyjaźniony.

Logika czyśćca

*1* „Pro exercitu qui jacet in purgatorio”, PL, *217, kol. 590. Zob. wyżej, s. 236— 238.*

2 Suger, *Vie de Louis VI le Gros,* wyd. i tłum. H. Waąuet, *Les classiąues de 1’Histoire de France au Moyen Age,* Paris 1964. Suger napisał jedynie początek żywota Ludwika VII, który pozostał nie ukończony (wyd. J. Lair, Bibliotheąue de 1’Ecole des chartes,

1875, s. 583—596). ***Gęsta Philippi Augusti*** Rigorda ***iPhilippis*** Wilhelma Bretończyka wydał E Delaborde, Societe de 1’Histoire de France, Paris 1882—1885.

3 Zob. Galbert de Bruges, ***Le meurtre de Charles le Bon,*** przeł. z łaciny J. Gengoux, redakcja i wprowadzenie historyczne R.C. Van Caeneghem, Anvers 1977.

4 Iwo z Chartres, ***Prologus in Decretum*** w ***PL,*** 161, 47—60. W odniesieniu do wstawiennictw Iwo z Chartres przytacza teksty Grzegorza Wielkiego (***Dialogi***, IV, 39 i IV, 55) ***PL,*** 161, 993—995 i 999—1000.

5 G. Le Bras, ***Le Liber de miseńcordia et justicia d'Alger de Liege,*** „Nouvelle Revue historiąue de droit franęais et etranger", 1921, s. 80—118. Tekst ***Liber*** znajduje się w: Mignę, ***PL,*** 180, kol. 859—968.

6 Zob. rozdz. XXVIII, XLIII—XLIV, LXXXIII, XLIII ***Liber.*** Fragment o ***oczyszczeniu*** znajduje się w rozdz. LXI—LXII ***(PL,*** 180, kol. 929—930).

***7 St. Kuttner,*** Kanonistische Schuldlehre von Gratium bis auf die Dekretalen Gregors IX, ***Vatican 1935.***

***8 R. Blomme,*** La Doctńne du peche dans les ecoles theologiąues de la premiere moitie du XII[e] siecle, ***Louvain, Gembloux 1958.***

***9 O. Lottin,*** Pour une edition critiąue du Liber Pancrisis, „Recherches de theologie ancienne et medievale***", XIII (1946), s. 185—201.***

10 Poza pracą R. Blomme'a, ***La Doctńne du peche...,*** zob. ***Theologie du peche*** Ph. Delhaye'a i in., 11., Paris—Tournai—New York—Roma 1960.

11 Anzelm z Canterbury, ***Cur Deus Homo (Dlaczego Bóg stał się człowiekiem),*** tekst łac., przyp. i tłum. R. Roąues, Paris 1943.

***12*** Commentańus Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi 2 In epistolam ad Corinthias lam et Ilam, Ad Galatas et Ad Ephesos, ***wyd. A. Landgraf, Notre- -Dame (Ind.), 1939, s. 429, cyt. R. Blomme,*** La Doctńne du peche..., ***s. 250, przyp. 2.***

13 Słusznie to dostrzegł i podkreślił H.Ch. Lea, ***AHistory of Auricular Confession and Indulgences in the latin Church,*** t. III, ***Indulgences,*** Philadelphia 1896, s. 313—314.

14 Zob. R. Blomme, ***La Doctńne du peche...,*** s. 340. Znaczenie ***wyznania*** trafnie wykazał M. Foucault, ***Histoire de la sexualite, I, La oolonte de savoir,*** Paris 1976, s. 78 i n.

15 Nie wydaje mi się, by tekst wydany przez Migne'a, ***PL,*** 40, 1127—1128, mógł być tekstem oryginalnym (zob. Aneks II). O znaczeniu traktatu zob. A. Teetaert, ***La confessien aux laiques dans TEglise latine depuis le VIII[e] jusq'au XIV[e] sciecle,*** Paris 1926, s. 50—56.

16 Walter Map***,De nugis cuńalium,*** wyd. M.R. James, Oxford 1914. Tekst cyt. przez J.-Ch. Payen w: ***Le Motif du repentir dans la litterature franęaise medievale (des ońgines a 1230),*** Geneve 1986, s. 109, który ma świadomość, że chodzi o czyściec, ale nie wspomina, że Walter Map nazywa go piekłem.

***17 Zob. C. Vogel,*** Les „Libri poenitentiales", ***w:*** Typologie des sources du Moyen Age Occidental, ***fasc. 27, Turnhout 1978. J. Le***

***Goff,*** Metier etprofession d’apres les manuels de confesseurs du Moyen Age, ***w:*** Miscellanea Mediaevalis, ***t. III.*** Beitrage zum Berufsbewu- stensein des mittelalterichen Menschen, ***Berlin 1964, s. 44—60, przedrukowane w*** Pour un autre Moyen Age, ***Paris 1977, s. 162—180.***

18 Podstawowe prace to: A.M. Landgraf, ***Das Wesen der lasslichen Siinde in der Scholastik bis Thomas von Aquin,*** Bamberg 1923, i ***Dogmengeschichte der Friihscholastik,*** IV cz., ***Die Liebe von der Siinde und ihren Folgem,*** II, Regensburg 1956, zwłaszcza zaś III, ***Die Nachlassung der lasslichen siinde,*** s. 100—202. Zob. także Th. Deman, hasło ***‚Peche” wDictionnaire de theologie catholique,*** XII/1, 1933, kol. 225—255. M. Huftier, ***Peche mortel et peche veniel,*** rozdz. VII w: Ph. Delhaye i in., ***Theologie du Peche,*** 1960, s. 363—451 (niestety jest to praca, której wartość umniejszają błędne cytaty, gdzie na przykład u świętego Augustyna ***venialia*** występuje zamiast ***quotidiana),*** J.J. 0’Brien, ***The Remission of Venialia,*** Washington 1959 (abstrakcyjny tomista, który zręcznie omija temat czyśćca); E Blaton, ***De peccato veniali. Doctńna scolasticorum antę S. Thomas,*** *w* ***Collationes Gandaoertses,*** 1928, s. 134—142.

***19 O. Lottin,*** Les Sententiae Atrebatenses, ***w:*** Recherches de theologie ancienne et medieoale, ***t. 10,1938, s. 344. Cyt. przez R. Blomme’a w:*** La Doctńne du peche..., ***s. 61, przyp. 1.***

20 Abelard, wyd. V Cousin, t. II, s. 621.

21 Zob. A. M. Landgraf, ***Dogmengeschichte...,*** IV/2, s. 102 i n.

22 Cyt. A.M. Landgraf w: ***Dogmengeschichte...,*** IV/2, s. 116.

23 ***Libri Sententiarum,*** Quaracchi, t. II, 1916, s. 881—882.

***24 A.M. Landgraf,*** Dogmengeschichte..., ***IV/2, s. 165, przyp. 34:*** „verum est quod quaedam animae, cum soluntur a corpońbus, statim intrant purgatorium quaedam ignem; in quo tamen non omnes purgantur, sed quaedam. Omnes vero quotquot intant, in eo puniuntur. Unde mderetur magis discendus punitońus quam purgatorius, sed a dignitori nomen accepti. Earum enim, quae intrant, aliae purgantur et puniuntur, aliae puniuntur tantum. Illae purgantur et puniuntur, quae secum detulerunt ligna fenum, stipulam. Illi puniuntur tantum qui confitentes et poenitentes de omnibus peccatis suis decesserunt, anteąuam iniunctam a sacerdote poenitentiam peregissent.”

25 Zob. A.M. Landgraf, ***Dogmengeschichte...,*** IV/2, s. 234.

***26 Th. Caplow,*** Deux contrę un. Les coalitions dans les triades, ***1968, przekład franc., Paris 1971.***

27 ***Libń IV Sententiarum,*** Quaracchi, t. II, 1916, s. 1006—1007.

28 A.M. Landgraf, ***Dogmengeschichte...,*** IV/2, s. 262, przyp. 7.

29 Tamże, IV/2, s. 262, przyp. 9.

30 A.M. Landgraf, ***Dogmengeschcichte...,*** IV/2, s. 261, przyp. 6.

31 Tamże, IV/2, s. 270—271.

***32 K. Bosi,*** Potens und pauper. Begrijfsgeschichtliche Studien zur gesellschafitlicher Dijferenzierung im friihen Mittelalter und zum „Pauperismus" des Hochmittelalters, ***w:*** Fruhformen der Geselleschaft im mittelalterlkhen Europa, ***Miinich—Wien 1964, s. 106— 134.***

***33 G. Duby,*** Les Trois Ordres ou l'imaginaire dufeodalisme, ***Paris 1978. J. Le Goff,*** Les trois fonctions indo-europeennes, 1'historien et l'Europe feodale, ***„Annales E.S.C.", 1979, s. 1187—1215.***

***34 O*** mediocres ***zob. D. Luscombe,*** Conceptions of Hierarchy before the XIIIth c., ***w:*** Miscellanea Mediaevalia, ***12/1.*** Soziale Ordnungen im SelbsWerstandnis des Mittelalters, ***Berlin—New York 1979, s. 17—18.***

***35 Zob. J. Le Goff,*** Le vocabulaire des categories sociales chez Franęois d'Assise et ses biographes du XIII[e] siecle, ***w:*** Ordres et classes ***(Colloque d'histoire sociale Saint-Cloud, 1967), Paris, Hague 1973, s. 93—124.***

36 Natomiast z eschatologicznego punktu widzenia przesunięty jest ku rajowi, ponieważ prowadzi tylko do niego.

37 Koncepcja nierówności zawartej w równości — na przykład w równej odległości — jest typowa dla mentalności „feudalnej". Por. J. Le Goff, w odniesieniu do relacji senior—wasal, ***Pour un autre Moyen Age,*** s. 365—384.

***38 Aleksander zHales,*** Glossa in IV libros sententiarum Petń Lombardi, Biblioteca Franciscana scholastica Medii Aevi, ***t. XV, Quaracchi 1957, s. 352—353:*** „Cum enim

proportionalis esset poena temporalis culpae temporali poena autem purgatońi improportio- naliter habeat acerbitatem respectu poenae hic temporalis, punit supra condignum, non citra. Respondemus quod [...] licet autem poena purgatońi non sit proportionalis delectationi peccati, est tamen comparabilis; et licet non sit proportionalis secundum proportionem poenae hic temporali quod acerbitatem, est tamen proportionalis secundum

proportionalita- tem. «Est autem proportionalitas similitudo proportionum» (Euklides, Elementa, V, defin. 4). Quae enim est proportio poenae temporalis hic debitae alicui peccato ad poenam temporalem debitam hic maiori peccato, ea est proportio poenae purgatońi debitae minori peccato ad poenam purgatońi debitam maiori peccato; non tamen est proportio poenam purgatońi ad poenam hic temporalem. Ratio autem propter quam convenit poenam purgatońi esse acerbiorem improportionaliter poena purganti hic, licet utraque sit coluntaria, est quia poena purgans hic est poena animae per compassionem ad corpus, poena vero purgatońi est poena ipsius animae immediate. Sicut ergo passibile improportionale passibili, ita passio passioni Praeterea, poena temporalis hic simpliciter coluntaria, poena purgatońi ooluntaria comparative."

Dziękuję Georgesowi Guilbaud i ojcu EM. Guy, którzy zechcieli pomóc mi we właściwym rozumieniu tego pasjonującego, ale trudnego tekstu — pierwszy ze swą kompetencją matematyka i znawcy scholastyki, a drugi ze swą wiedzą teologa.

***39 A. M. Landgraf,*** Dogmengeschichte..., ***IV/2 s. 294, przyp. 2. Chodzi o pewien komentarz do*** Sentencji ***z początku XIII wieku:*** ‚jciendum quod secundum quosdam suffragia prosunt damnatis [purgatońo] ąuantum ad proportionem arithmeticam, non geometricam."

***40 To wyrażenie jest tytułem wybitnej pracy J. Chiffoleau,*** La comptabilite de Tau- -dela. Les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaissin alafindu Moyen Age, ***Ecole franęaise de Romę, Roma 1980.***

41 A. Murray, ***Reason and Socieiy in the MiddleAges,*** Oxford 1978. J. Murdoch mówi

0 istnym szaleństwie miary ***(frenzy to measure)*** u wykładowców uniwersyteckich Oxfor- du w XIV wieku w: J.E. Murdoch i E.D. Sylla (wyd.), ***The Cultural Context of Medieval Leaming,*** Dordrecht 1975, s. 287—289 i 340—343. To szaleństwo zaczęło się przynajmniej wiek wcześniej i występowało nie tylko w Oxfordzie.

42 O kartografii średniowiecznej zob. między innymi J.K. Wright, ***The Geographi- cal Lorę ofthe Times ofthe Crusades,*** New York 1925. G.H.T. Kimble, ***Geography in the MiddleAges,*** London 1938. L. Bagrow,***Die Geschichte derKartographie,*** Berlin 1951. M. Mollat, ***Le Moyen Age,*** w:

***Histoire Universelle des explorations,*** wyd. L.H.. Parias, t. I, Paris 1955, G. Kish, ***La carte, image des civilisations,*** Paris 1980.

***43 O pogardzie dla świata zob. R Bultot,*** La doctńne du mepris du monde en Occident, de saint Ambroise a Innocent III, ***Louvain 1963.***

***44 G. Vinay w:*** II dolore e la morte nella spiritualita dei secoli XII e XIII ***(1962), Todi***

>7, s. 13—14.

45 E. Panofsky cytuje tu Meyera Schapiro ***Architecture gothique et pensee scolastique,*** przekład franc. Paris 1967, s. 42.

46 Johmlle, ***La Vie de Saint Louis,*** wyd. N.L. Corbett, Sherbrooke 1977, s. 85—86

1 s. 214.

47 Zob. G. Lobrichon, ***UApocalypse des theologiens au XIT sciecle,*** rozprawa doktorska w Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, obroniona w 1979 roku na Universite de Paris X-Nanterre.

48 Mt 25, 31—46 i 1 Kor 15—52.

***49 E. Małe,*** L'Art religieux du XII[e] siecle en France, ***Paris 1958, wyd. 9, s. 369—374.***

50 H. Focillon,^4rt ***d'Occident,*** t. II, ***Le Moyen Age gothigue,*** Paris 1965, s. 164—165.

51 Zob. prace niemieckich historyków z Fryburga i Munster (G. Tellenbach, K. Schmidt, J. Wollasch) cyt. przez J. Wollascha, ***Les obituaires, temoins de la vie clusienne,*** w: ***Cahiers de Civilisation Medieoale,*** 1979, s. 139—171, Paul Veyne, ***Le Paiti et le Cirque,*** Paris 1976.

***52 Zob. zwłaszcza G. Duby,*** Retnarąues sur la litterature genealogigue en France aux XI[e] et XII‘ siecles, ***w:*** Comptes rendus de TAcademie des Inscriptions et Belles lettres, ***1967, s. 335—345, przedrukowane w:*** Hommes et Structures du Moyen Age, ***Paris—La Hague 1973, s. 287—298.***

***53 W. Ullmann,*** The Indwidual and Society in the Middle Ages, ***Baltimore 1966, s. 69.***

***54 Jan Beleth,*** Summa de ecclesiastices officiis, ***wyd. H. Duteil,*** Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis, ***XLI A. Turnhout 1971, s. 317 i n.***

55 S.G.F. Brandon, ***Man and his Destiny in the Great Religions,*** Manchester University Press, 1962, s. 234.

CZĘŚĆ TRZECIA
Triumf czyśćca

Scholastyka zaprowadza ład

1 Pośród tytułów kwodlibetów odnotowanych przez P Glorieux, ***La litterature guodlibetigue de 1260 a 1320,***1925, spotykamy tylko jeden mówiący o czyśćcu, autorstwa Tomasza z Akwinu, datowany na Boże Narodzenie 1269 roku: „Czy można szybciej lub wolniej zostać uwolnionym od takiej samej kary w czyśćcu" ***(„utrum aegualis poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberań quam alius",*** quod. II, 14, s. 278).

2 Dwieście dziewiętnasta i ostatnia teza potępiona w 1277 roku dotyczy ognia zaświatów bez bliższego uściślenia: „O tym, iż dusza oddzielona [od ciała] nie może w żaden sposób cierpieć od ognia" ***(quod anima separata nullo modo patitur in igne).*** Chodzi zresztą o nauczanie na wydziale sztuk, a nie na wydziale teologii. Por. R. Hissette, ***Enquete sur les 219 articles condamnes a Paris le*** 7 ***mars 1277,*** Louvain—Paris 1977, s. 311—312.

3 Bibliografia prac dotyczących scholastyki XIII wieku jest ogromna, syntezy zaś sytuują się raczej w dziedzinie filozofii niż teologii. Jeśli więc chodzi o ujęcia ogólne, należy ich szukać w dziełach uznanych już za klasyczne, jak: E. Gilson,La ***Philosophie au Moyen Age,*** wyd. 3, Paris 1947; M. de Wulf, ***Histoire de la philosophie medievale,*** wyd. 6, t. II, Louvain 1936; F. van Steenberghen, ***La Philosophie au XIII[e] siecle,*** Louvain— Paris 1966. Wielcy scholastycy XIII wieku zdecydowanie rozróżniali ***filozofię*** od ***teologii.*** Granicę między nimi nie zawsze łatwo jest ustalić i zależy ona od tego, jak się definiuje obydwie te dziedziny wiedzy. Ogółem biorąc, nawet najlepsi z badaczy nie dokonują należytego rozróżnienia między obiema dyscyplinami. Sumaryczny, ale sugestywny zarys filozofii średniowiecznej ukazanej na tle społeczeństwa dał F. Alessio, ***II pensiero delTOccidente feudale,*** w: ***Filosofie e Societa,*** t. I, Bologna 1975. Oryginalną interpretację znajdziemy w: C. Tresmontant, ***La Metaphysique du christia- nisme et la crise du treizieme siecle,*** Paris 1964.

4 Guillelmus Altissidorensis, ***Summa aurea,*** wyd. Pigouchet, Paris 1500 — wznowienie anastatyczne, Frankfurt am Main, Minerva, 1964, księga IV, fol. CCCIIIIv i CCCVv.

5 W tej rubryce znajdujemy go również w metodycznym katalogu znakomitej biblioteki Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

6 O Wilhelmie zOwernii zob. przestarzała książka Noela Valois, ***Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouwages,*** Paris 1880, studium J. Krampa, ***Des Wilhelm von Amergne Magisterium Dwinale,*** „Gregorianum", 1920, s. 538—584, i 1921, s. 42—78, 174—187, a zwłaszcza A. Masnovo, ***Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso dAquino,*** *2* t., Milano 1930—1934.

7 W lutym 1979 roku Alan E. Bernstein wygłosił wobec członków Medieval Association of the Pacific wykład na temat ***William of Auoergne on punishment after death,*** którego tekst zechciał mi uprzejmie przekazać. W zasadzie zgadzam się z jego interpretacją. Sądzę jednak, że przecenia on nieco z jednej strony wpływ walki z katarami na idee Wilhelma dotyczące czyśćca, a z drugiej — sprzeczności istniejące jakoby w jego doktrynie o ogniu czyśćcowym. Alan E. Bernstein podjął badania na temat: ***Heli, Purgatory and Community in XIIIth century France.***

8 ***,De loco vero purgationis animarum, quem purgatorium vocant, an sit proprius, et deputatus purgationi animarum humanarum, seorsum aparadiso terrestri, et infemo, atque habitatione nostra, quaestionem habet." {De unioerso,*** rozdz. LX) Guillelmus Parisiensis, ***Opera Omnia,*** Paris 1674, 1, 676. Rozważania dotyczące lokalizacji czyśćca znajdują się w rozdziałach LX—LXII (s. 676—679) tego wydania, a rozważania dotyczące ognia czyśćcowego w rozdziałach LXIII—LXV (s. 680—682).

9 Moim zdaniem nie są to wcale zagadnienia drugorzędne.

10 A. Piolanti, ***II dogma del Purgatorio,*** „Euntes Docete", 6, 1953, s. 301.

11 Jeśli chodzi o życie i dzida Aleksandra z Hales zob. ***Prolegomena*** (s. 7—75) tomu I wydania jego glosy: ***Magistri Alemndri de Hales Glossa in quatuor libros sententia- rum Petri Lombardi,*** Quaracchi 1951.

***12*** De sera poenitentia, de poena purgatorii et de relaxationibus {Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, ***t. IV. Quaracchi 1957, s. 349—365).***

***13*** De remissione et punitione oenialium, de aedificandis aurum, foenum, stipulam de septem modis remissionis peccati ***(Tamże, s. 363—375).***

***14 G. Le Bras,*** Institutions ecclesiatiąues de la chretiente medieoale, ***I, Paris 1959, s. 146.***

***15*** ‚Jłepondemus: sicut dolor communis Ecclesiae unmersalis, plangentis peccata fide- lium mortuorum et orantis pro ipsis cum genitu, est adiutorius in satisfactione: non quod per se plene satisfaciat, sed [quod] cum poena poenitentis invet ad satisfactionem, sicut ex ratione sujfragii potest haberi. Suffragium enim est meritum Ecclesiae, poenae alicuius diminuti- vum***”*** {Glossa, ***t. IV s. 354).***

16 Aleksander z Hales, ***Quaestiones disputatae „antequam esset frater”,*** Biblioteca franciscana scholastica Medii Aevi, 3 woluminy, t. 19—21, Quaracchi 1960. Cytowany fragment kwestii XLVIII znajduje się na s. 855-856.

17 Tamże, s. 1069.

18 Tamże, s. 1548.

19 Bonawentura zmarły w 1274 roku zostanie kanonizowany dopiero w 1482, a ogłoszony doktorem Kościoła aż w 1588. Można korzystać z pracy J.-C. Bougeroi, ***Introduction a 1’etude de saint Bonaventure,*** Paris 1961, i z wszystkich pięciu tomów ***S. Bonaoenture 1274—1974,*** opublikowanych w Grottaferrata w latach 1973—1974.

Istnieje pożyteczne studium po łacinie o świętym Bonawenturze i czyśćcu, Th. V Gerster a Zeil, ***Purgatorium iuxta doctrinam seraphici doctoris S. Bonaoenturae,*** Torino 1932.

20 ***Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*** Bonawentury został wydany w 4 pierwszych tomach monumentalnej edycji franciszkanów z Quaracchi począwszy od 1882 roku. Komentarz do IV księgi znajduje się w tomie IV, dystynkcja 20 fol. 517—538, artykuły 2 i 3 pierwszej części dystynkcji 21 w fol. 551—556, artykuł 2 dystynkcji 44 w fol. 943—944. Poręczniejsze wydanie sporządzili bracia z Quaracchi: ***S. Bonawentu- rae Opera Theologica,*** editio minor, t. IV, ***Liber IV Sententiarum,*** Quaracchi 1949.

21 O wszystkich tych problemach zob. A. Michel, hasło „Purgatoire” w ***Dictionna- ire de Theologie catholique,*** kol. 1239—1240.

***22*** „Utrum in poena purgatorii sit minor certitudo de gloria quam in via...”, ***czego konkluzją jest*** „in purgatorio est maior certitudo de gloria quam in ma, minor quam in patria” {Opera, ***t. IV, fol. 522—524).***

23 Patria pochodzi tu od świętego Pawła (Hbr 11, 14): „Ci okazują, że szukają ojczyzny.”

24 Jest to druga kwestia artykułu II pierwszej części dystynkcji XXI.

25 Tamże, fol. 939—942.

26 Druga część dystynkcji XX.

27 Artykuł II pierwszej części dystynkcji XXI.

28 Bonawentura wygłosił na soborze w Lyonie (1274), na kilka dni przed śmiercią, uroczystą mowę na sesji, podczas której oficjalnie obwieszczono o unii między Grekami i Łacinnikami.

29 Artykuł III tej samej kwestii.

30 Artykuł II dystynkcji XLIV

31 Rozdz. II części siódmej.

32 Rozdz. III tej samej części.

33 Bonawentura, ***Opera,*** t. V, fol. 282—283. Bracia z Quaracchi opracowali poręczniejszą edycję ***Breviloquium*** niż ***Komentarza do Sentencji.***

34 ***Opera,*** t. IX, s. 606—607.

35 Z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, 3, 10—15, ale także z tekstów Starego Testamentu (Hi 2,18, Prz 13,12) i świętego Pawła (2 Tm 4, 7—8; Hbr 9,15), które wydają się bardzo słabo powiązane z czyśćcem.

36 Tamże, s. 608.

37 O znaczeniu modlitwy w teologii Bonawentury, dzięki której czyściec jeszcze intensywniej obecny jest w jego myśli, zob. Zelina Zafarana, ***Pieta e dewozione in San Bonawentura,*** w: ***S. Bonawentura Francescano*** (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualia medievale, XIV, Todi 1974, s. 129—157).

38 Jeśli chodzi o Alberta Wielkiego, zob. O. Lottin, ***Oworages theologjques de saint Albert le Grand,*** w: ***Psychologie et morale aux XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siecles,*** t. VI, Gembloux 1960, s. 237—279 i ***Albertus Magnus Doctor Unwersalis 1280,*** 1980, wyd. G. Meyer i A. Zimmermann, Mainz 1980.

39 ***De Resurrectione,*** wyd. W. Kubel ***wAlberti Magni Opera Omnia,*** t. XXVI. Munster 1958. Kwestia 6, ***De purgatorio,*** znajduje się na s. 315—318, a kwestia 9, ***De locis poenarum simul,*** na s. 320—321.

40 Warto odnotować, że Albert, który w tym tekście używa zazwyczaj rzeczownika ***purgatorium,*** tutaj posługuje się określeniem ***purgatorius*** (przez co należy rozumieć ***ignis purgatorius);*** o takim właśnie rozumieniu zob. dalej, w odniesieniu do ***Komentarza do Sentencji.***

41 Albert odpiera ostatni zarzut: „Można poczynić liczne rozróżnienia co do zasług zarówno jeśli chodzi o tych, którzy muszą być zbawieni, jak o tych, którzy będą

potępieni lub oczyszczeni; może tam więc być więcej niż pięć zbiorników". Odpowiedź: „Należy oddzielić rozróżnienia ogólne od rozróżnień szczególnych. Wewnątrz owych «zbiorników» będą «domy».” Ten wyrafinowany podział logiczny jest też nawiązaniem do Ewangelii według św. Jana.

42 Ta dystynkcja XXI ***Komentarza do księgi IV Sentencji Piotra Lombardczyka*** znajduje się w wydaniu dzieł Alberta Wielkiego opracowanym przez A. Borgneta, *B.* ***Alberti Magni... opera omnia,*** t. 29. s. 861—882, Paris 1894.

43 $pj_{erre}$ Michaud-Quantin w swym wielkim dziele ***Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin,*** Paris 1970, s. 105 i 119, słusznie zauważył, że Albert Wielki, rozpatrując działania zbiorowości, dzieli te ostatnie na ***urbanitates,*** czyli grupy społeczności świeckiej i ***congregationes*** w Kościele. Określenia te zaczerpnął z dyskusji teologów na temat zakazu ekskomunikowania zbiorowości orzeczonego przez papieża Innocentego IV (była to ważna decyzja tego biskupa genueńskiego). Albert rozważał owo zagadnienie nieco wcześniej w swym ***Komentarzu do księgi IV Sentencji*** (dystynkcja 19, artykuł VII, ***Opera,*** t. 29, s. 808; przytoczony przeze mnie tekst znajduje się na s. 876 tego właśnie tomu). Pierre Michaud-Quantin zauważa, że „w tym samym kontekście Bonawentura posługuje się słowem ***congrega- tio,*** określając tak każdą świecką lub religijną grupę społeczną”.

44 Tamże, s. 29, s. 877 i 878.

45 ***Alberti Magni... Opera omnia,*** wyd. A. Borgnet, t. 30, s. 603—604.

46 Tamże, t. 30, s. 612.

47 ***Compendium theologicae veritatis*** opublikował Borgnet wt. 34 ***Opera omnia*** Alberta Wielkiego, Paris 1895. Co do Hugona ze Strasburga por. G. Boner, ***Uber den Dominikaner Theologen Hugo von Strassburg,*** 1954.

48 ***Compendium...,*** IV 22. ***Alberti Magni... Opera Omnia,*** wyd. A. Borgnet., t. 34, s. 147.

49 Tamże, s. 237—241.

***50 Co do Tomasza z Akwinu zob. M.-D. Chenu,*** Introduction a 1'etude de saint Thomas d'Aquin, ***Montreal—Paris 1950, J.A. Weisheipl,*** Friar Thomas d'Aquino his Life, Thought and Works, ***Oxford 1974.*** Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, ***wyd. W.P Eckert, Miinz 1974.***

***51 M. Corbin,*** Le chemin de la theologie chez Thomas d'Aquin, ***Paris 1974, s. 267.***

52 Czyściec znajduje się w dziele ***o zaświatach,*** które zawiera kwestie 69 do 74 suplementu, Paris, Tournai, Roma 1951, 2 wyd., z tłumaczeniem J.D. Folghera i uwagami i aneksami J. Weberta: Słowo ***purgatorium*** wypełnia 6 kolumn w ***Index Thomisticus, Sectio II, concordantia prima,*** wyd. R. Busa, t. 18, 1974, s. 961—962.

53 Zob. uwagi J. Weberta w dziele zasygnalizowanym w przypisie poprzednim, s. 287.

54 Tamże, s. 13.

55 Tamże, s. 17.

56 Zob. jednakże pionierskie stronice J. Delumeau, ***Strach w kulturze Zachodu*** (***XIV—XVIII w.),*** Warszawa 1988, i H. Neveux, ***Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250—vers 1300),*** „Annales E.S.C.", 1979, s. 245—263. Jean-Claude Schmitt ijacąues Chiffoleau podjęli badania nad średniowiecznymi widmami.

57 Zob. J. Le Goff, ***Les reves dans la culture et la psychologie collectwe de TOccident medieval,*** „Scolies", I, 1971, s. 123—130, artykuł przedrukowany w ***Pour un autre Moyen Age,*** Paris 1977, s. 299—306. Albert Wielki odważnie zmierzył się z tym problemem w traktacie ***De somno et vigilia.***

58 Św. Tomasz z Akwinu, ***Sotnme theologique. Eau-dela,*** s. 38—46.

59 Edycja przeznaczona na edycję standardową, jeśli nie oficjalną, dzieł zebranych Tomasza z Akwinu, zwana tak, ponieważ podjęto ją w 1882 roku z inicjatywy papieża Leona XIII, inicjatora neotomizmu. Edycja ta nie została jeszcze ukończona.

60 Święty Tomasz z Akwinu, ***L'au-dela,*** s. 97—128. Kwestia ta podejmuje elementy dystynkcji XXI ***Księgi IV Sentencji*** Piotra Lombarda w ***Scriptum*** Tomasza.

***61*** „de loco purgatorii non inuenitur aliąuid expresse determinatum in scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci" ***(tamże, s. 105).***

62 Komentator francuskiego wydania ***Suplementu***, ojciec J. Webert, wydaje się zresztą zgorszony samym faktem, że Tomasz z Akwinu w ogóle uwzględnia opowieści o zjawach: „Jest rzeczą zastanawiającą — jak pisze — że święty Tomasz bierze pod uwagę opowieści o zmarłych, którzy pokutują w pewnych miejscach ziemskich. Przywodzi to na myśl «dusze

karane» z bajek fantastycznych” (s. 304—305). Mnie z kolei zdumiewa słabe obeznanie komentatora ze średniowieczną literaturą wizyjną i jego nieznajomość powszechnej w XIII wieku mentalności, z którą święty Tomasz, jak zresztą każdy ówczesny intelektualista, musiał się liczyć, a częściowo podzielał może te odczucia.

63 Kwestia LXXI znajduje się na s. 129—130 omawianego wydania (zob. przyp. 48).

***64*** De cura pro mortuis gerenda***, rozdz. XVIII.***

65 Ta pogarda — zwłaszcza monastyczna — dla ciała nie przeszkadzała chrześcijańskim myślicielom średniowiecza (w tym mnichom) sądzić, że zbawienia można dostąpić jedynie „ciałem i duszą”, zresztą za pomocą ciała.

***66*** Summa theologiae, ***cz. I, kwestia LXXXIX, art. VII, 2 wydanie rzymskie, Roma 1920, s. 695,*** non est eadem ratio de distantia loci, et de distantia temporis.

67 A. Michel, hasło „Purgatoire” w ***Dictionnaire de theologie catholique,*** kol. 1, 240. Tekst ***Scriptum wIVum Sententiarum,*** dyst. XXI, kwestia 1, a. 1 znajduje się na s. 1045—1052 wyd. Moos. Tekst ***De Mało***, kwestia 7, a. 11, znajduje się na s. 587—590 wyd. Marietti, ***Quaestiones disputatae.***

68 Tekst oryginalny por. listy świętego Bernarda (list 472) w ***Patrologie latine,*** 1.182, kol. 676—680. ***Everwini Stenifeldensis praepositi ad S. Bemardum,*** omówienie i przekład na angielski w: W.L. Wakefield i A.P Evans, ***Heresies of the High Middle Ages,*** New York—London 1969, s. 126 i n. (fragment o ogniu czyśćcowym na s. 131).

69 Passagianie ściśle przestrzegali wskazań Starego Testamentu, wraz z praktyką obrzezania. Zostali zaliczeni do sekt „judaizujących”. Pierwsza wzmianka o nich pochodzi z 1184 roku, ostatnia z 1291. Wydaje się, że działalność ich ograniczyła się do Lombardii, gdzie byli aktywni nieco przed i nieco po 1200 roku. Zob. R. Manselli, ***IPassagini,*** „Bollettino dell’ Institutio storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano”, LXXXV, s. 189—210. Pojawiają się obok katarów, choć traktowani odrębnie w ***Summa contra Haereticos ascribed*** to ***Praepositinus of Cremona,*** wyd. J.N. Gamn iJ.A. Corbett, Notre-Dame (Ind.) 1958; częściowy przekład angielski w: Wakefield i Evans, ***Heresies of the High Middle Ages,*** s. 173 i n.

70 Tamże, s. 210—211.

71 Zniekształcona nazwa wywodzącej się ze Wschodu sekty paulicjanów; mianem tym określano na Zachodzie heretyków wszelkiego rodzaju.

72 Oryginalny tekst łaciński znajduje się w ***Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum,*** wyd. J. Stevenson, London 1975, s. 121—125, przekład angielski w: Wakefield i Evans, ***Heresies...,*** s. 251.

73 Oryginalny tekst łaciński został wydany we fragmentach ***Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*** opublikowanych przez A. Lecoy de la Marche, ***Anectdotes historiqu.es, legendes et apologues tirees du recueil inedit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII[e] sciecle,*** Paris 1877, s. 202—299. Przekład angielski w: Wakefield iEvans, s. 347.

***74 Tekst łaciński opublikował. A. Dondaine w:*** La hierarchie cathare en Italie, II Le Tractatus de Hereticis d'Anselme d'Alexandrie, O.P... ***w:*** ‚Archivum fratrum praedicato- rum", ***XX, 1950, s. 310—324. Przekład angielski w: Wakefield iEvans,*** Heresies..., ***s. 371—372.***

75 Bernard Gui urodził się w Limousin w 1261 lub 1262 roku, wstąpił do zakonu dominikanów w 1279 roku, wykształcenie uzyskał w Montpellier, był aktywny jako inkwizytor, zwłaszcza w diecezji Tuluzy. Pod koniec życia został biskupem Lodeve. ***Podręcznik inkwizytora*** musiał ukończyć wiatach 1323—1324. Wydał go wraz z przekładem francuskim G. Mollat w serii klasyków historii Francji średniowiecznej, VIII/ IX, 2 t., Paris 1926—1927. Teksty przytoczone znajdują się w rozdz. 2 cz. V.

76 ***Summę*** Sacconiego wydał A. Dondaine w przedmowie do pracy ***Un Traite neo- manicheen du XIII[e]: le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare,*** Roma 1939, s. 64—78. Przekład angielski w: Wakefield iEvans, ***Heresies...,*** s. 333— 334.

***77 Tę*** Brevis summula contra errores notatos hereticorum ***opublikował Celestin Douais w:*** La Somme des autorites a Tusage des predicateurs meridionaux au XIII[e] siecle, ***Paris 1896, s. 125—133. Przekład angielski w: Wakefield iEvans,*** Heresies..., ***s. 355—356.***

***78 Jeśli chodzi o ujęcie ogólne, zob. Y.M.J. Congar,*** Neuf cents ans apres. Notes sur le Schisme oriental, ***w:*** lEglise et les Eglises: neuf siecles de douloureuse separatum entre FOrient et l'Occident. Etudes et travaux offerts a dom Lambert Beaudoin, ***I, Chevetogne 1954. Z węższego punktu widzenia por. studia D.M. Nicol zebrane w:*** Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World, ***London 1972.***

***79 D. Stiernon,*** Le probleme de 1’umon greco—latine vu de Byzance: de Germain II a Joseph Ier **(1232—1273), *w:* 1274.** Annee chamiere. Mutations et Continuites ***(kolokwium Lyon—Paris, 1974), Paris, C.N.R.S., 1977, s. 147.***

***80 P Roncaglia,*** Georges Bardanes metropolitę de Corfou et Barthelemy de Tor dre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire **(15** octobre**—17** octobre **1231). *Studium krytyczne z nie wydanym wcześniej tekstem, Roma 1953, s. 57 i n.***

81 ***Epitimies:*** akty pokuty i umartwień.

82 J 14, 3.

83 Bardanes posługuje się tutaj neologizmem, aby przełożyć słowo łacińskie.

84 J 5, 29.

85 Mt24, 41.

86 Mt24, 51.

87 Mk 9, 43—48.

88 Łk 16, 25.

***89 Lekko poprawiony przekład zaczerpnąłem z hasła „Purgatoire” w*** Dictionnaire de theologie catholiąue, ***kol. 1248. Du Cange zacytował ten list w swym sławnym glosarium do słowa*** Purgatorium. ***Oto, w oryginale, fragmenty istotne dla naszego tematu:*** „Nos, ąuia locum purgationis huius modi dicunt [Graeci] non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum illum ąuidem iuxta traditiones et autoritates sanctorum patrum purgatorium nominantes volumus, ąuod de caetero apud illos isto nomine appeletur.”

90 Zob. J.A. Weisheipl, ***Friar Thomas dAquino,*** s. 168—170.

*91 Zob. A. Dondaine,* Nicolas de Crotone et les sources du Contra errores Graecorum de saint Thomas, *w:* Dirns Thomas, *1950, s. 313—340.*

92 Zob. materiały z kolokwium *1274. Annee chamiere* (opublikowane w 1977 roku przez wydawnictwo C.N.R.S.) poświęcone *Byzance et TUnion* (s. 139—207) z artykułami cytowanego już D. Stiernona oraz J. Darrouzesa, J. Gouillarda i G. Dagrona. Zob. także R. Roberg, *Die Union zzoischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf den II. Koncil von Lyon, 1274,* Bonn 1964.0 bizantyjskich postawach wobec zaświatów traktuje książka Gilberta Dagrona. Dziękuję Evelyne Patlagean za przekazanie mi tekstu swego studium *Byzance et son autre monde.*

*Obsemations sur quelques recits* opublikowanego wśród materiałów kolokwium *Faire croire* (Ecole franęaise de Romę 1979).

93 Według hasła „Purgatoire" w *Dictionnaire de theologie catholique,* kol. 1249— 1250.

94 Zob. A. Michel, tamże, kol. 1249—1250.

95 Tamże, kol. 1249—1250.

*96 Zob. zwłaszcza* De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino Habitae, *wyd. E. Petit i G. Hofmann, Roma 1969.*

97 Zob. J. Darrouzes, *Les documents grecs concemant le concile de Lyon,* w: *1274. Annee chamiere,* s. 175—176. Tekst cytowany zaczerpnięty z *Proces de Niciphore (1277)* został wydany przez V Laurenta i J. Darrouzesa w: *Dossier grec de TUnion de Lyon (1273—1277),* „Archives de 1'Orient chretien", 16, Paris 1976, s. 496—501.

Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec

1 Być może wnikliwe badania pozwolą natrafić na ikonografię czyśćca z wcześniejszego okresu, niż się zazwyczaj sądzi (zob. Aneks III).

2 O Joachimie zFiore i millenaryzmie zob. rozprawę naukową: M. Reeves, ***The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism,*** Oxford 1969, oraz piękną książkę H. Mottu, ***La Manifestation de TEsprit selon Joachim de Fiore,*** Neuchatel, Paris 1977. Dobra, choć niekiedy sporna praca N. Cohna, ***The Pursuit of the Millenium,*** London 1957, przekład francuski: ***Les Fanatiques de TApocalypse,*** Paris 1963, uczuliła szerokie audytorium na ruchy millenarystyczne między XI i XVI wiekiem.

3 B. Guenee, ***Temps de Thistoire et temps de la memoire au Moyen Age,*** „Bulletin de la Societe de PHistoire de France", 487, 1976—1977, s. 23—36.

***4 Zob. K. Hauck,*** Haus- und Sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsge- schlechter, ***„Mitteilungen des Instituts fur Ósterreichische Geschichtsforschung", 62, 1954, s. 121—145, przedrukowane w*** Geschichtsdenden und Geschichtsbild im Mittelalter, Wege der Forschung, ***XXI, 1961. G. Duby,*** Remarąues sur la litterature genealogiąue en France aux XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siecles, ***w:*** Comptes rendus de TAcademie des Inscriptions et Belles- -Lettres,

***1967, s. 123—131. G. Duby,*** Structure de parente et noblesse. France du Nord XI[e]—XIP siecles, ***w:*** Miscellanea Mediaevalia in memoriam J. F. Niermeyer, ***1967, s. 149—165, oba przedrukowane w*** Hommes et Stmctures du Moyen Age, ***Paris 1973, s. 267—298. L. Genicot,*** Les Genealogies, vn Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, ***t. 15, Turnhout 1975.***

5 Zob. prace przytoczone wyżej w przyp. 41—44 na s. 396.

6 O sukcesie gatunków narracyjnych w tej epoce zob. t. 12 ***(Le Roman*** autorstwa J. -Ch. Payena i F. N. M. Diekstra, 1975) i 1.13 ***(Le Fabliau*** autorstwa O. Jodogne oraz ***Le Lai narratif*** autorstwa J. -Ch. Payena, 1975) ***Typologie des sources du Moyen Age***

***Occidental*** i ***La litterature narratwe d'imagination: des genres litteraires aux techniques d'expression*** (materiały kolokwium w Strasburgu zr. 1959), Paris 1961. Brak studium całościowego o „zjawisku narracyjnym" w średniowieczu i jego rozwoju w XIII wieku.

7 Czytelnik zorientował się zapewne, że źródłem wyrażenia „oczyścić się ze swej kary", które stało się obiegowe, była wiara w czyściec.

8 E Aries, ***Człowiek i śmierć,*** przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 113.

9 H. Neveus, ***Les lendemains de la mort au MoyenAge,*** „Annales E. S. C.", 1979, s. 245—263.

***10 J. Delumeau w pierwszym tomie swej wielkiej syntezy*** Strach w kulturze Zachodu XIV—XVIII w. ***(1986), oraz. J. Wirth w swym pięknym studium*** La jeune filie et la mort (Recherches sur les themes macabres dans Tort germaniąue de la Renaissance), ***1979.***

11 M. Bastard-Fournie, ***Le Purgatoire dans la region toulousaine au XIV[e] siecle et au debut de XV[e] siecle,*** w: ***„Annales du Midi",*** s. 5—34: „Sukces ów był efemeryczny w skali czasu historycznego, gdyż, jak się wydaje, w XVIII wieku czyściec nie znajduje się już w centrum religijnych trosk tuluzaóczyków, jeśli brać pod uwagę świadectwo samych testamentów" (s. 5, przyp. 2).

12 Zob. niżej, s. 305—308.

13 A. Aarne, S. Thompson, ***The lypes of the Folktale,*** wydanie 2 przejrzane, Helsinki 1964, s. 161.

14 W swych badaniach nad zjawami J.-C. Schmitt interesuje się zwłaszcza tym aspektem.

15 Konrad zEberbach, ***Exordium magnum cisterciense,*** II, 23, wyd. B. Griesser, Roma 1961, s. 143—147. Dziękuję panu Philippe'owi Dautrey, autorowi ***La Mort cistercienne,*** za zwrócenie mojej uwagi na te teksty.

16 To również fragment z ***Liber miraculorum*** Herberta, tamże, s. 229.

17 Tamże, s. 332—334.

18 Zob. aneks IV, s. 379—380.

19 ***Chronica*** Rogeri de Wendover, ***Flores Historiarum,*** t. II, London 1887, s. 16—35. Mateusz z Paryża, również mnich z St Albans, zmarły w 1259 roku, w swych ***Wielkich Kronikach (Chronica Majora)***, gdzie kontynuuje Rogera zWendover, zadowala się dosłownym skopiowaniem historii Thurchilla znalezionej w ***Kwiatkach Historii.*** Mat- thaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani ***Chronica Majora,*** t. II, London 1874, s. 497—511.

20 O ***exemplum*** zob. C. Bremond, J. Le Goff i J.-C. Schmitt, ***Uexemplum,*** w cyklu: ***Typologie des sources du Moyen Age Occidental.***

21 O kazaniu stara praca A. Lecoy de la Marche, ***La chaire franęaise au Moyen Age, specialement au XIII*** ***siecle,*** Paris 1886, wznowienie Geneve 1974, nadal dostarcza cennych informacji i idei. Zob. także szkic J. Le Goffa i J.-C. Schmitta, ***Au XIII*** ***siecle: une parole nouvelle,*** w: ***Histoire vecue du peuple chretien*** (pod red. J. Delumeau), t. I, Toulouse 1978, s. 257—279.

22 O Jakubie zVitry por. A. Fomi, ***Giacomo da Vitry, Predicatore e sociologo,*** „La Cultura", XVII/1, 1980, s. 34—89.

23 Jakub z Vitry, ***Sermones imlgares,*** kazanie 68, ***Ad conjugatos,*** nie wydane. Transkrypcja Marie-Claire Gasnault dokonana została przede wszystkim na podstawie rękopisów Cambrai 534 i Paris BN, ms łac. 17509.

24 Nie opublikowane kazanie ***Sermo communis omni die dominica*** (1) na podstawie rękopisu 455 z Liege, fol. 2—2 v, przekazane mi przez Marie-Claire Gasnault, której bardzo gorąco pragnę podziękować.

25 ***The Exempla or illustrative stońes from the sermones vulgares of Jacques de Vitry,*** wyd. Th. E Crane, London 1890, wznowienie: Nendeln 1967. Wydanie cenne ze względu na przypisy, ale słabe co do tekstu i odrywające ***exempla*** od kontekstu kazań, co nie pozwala właściwie ocenić ich znaczenia. Przytoczone ***exemplum*** oznaczone jest nr CXIV, s. 52—53.

26 Tamże, nr CXXII, s. 56.

27 Zob. E Wagner, ***Studien zu Caesarius von Heisterbach,*** „Analecta Cistercensia", 29, 1973, s. 79—95.

28 Caesarius de Heisterbach, ***Dialogus miraculorum,*** wyd. J. Strange, Koln— Bonn—Bruxelles 1951, E Wagner wspomina w swym artykule (por. przyp. powyżej)

0 nowym wydaniu krytycznym. Andree Duby, której dziękuję za jej informacje

1 sugestie, jest autorką ważnej pracy o ***Dialogus miraculorum.***

29 Alberto Forni w ważnym tekście, z którym zapoznałem się dzięki jego uprzejmości, twierdzi, że dla słuchaczy kazań temat czyśćca „był źródłem strachu". To prawda, ale winnych kontekstach infernalizacja czyśćca nie posunęła się aż tak daleko. A. Forni, ***Keńgma e adattamento. Aspetłi della predicazione cattolica nei secoli*** *XII—XIV,* „Bollettino dellTstituto Storico Italiano per il Medio Evo".

30 Są to ***exempla*** I, 32 (nawrócenie opata Morimondu, który zmartwychwstał); II,

2 (mnich apostata, który staje się rozbójnikiem, w chwili śmierci okazuje skruchę i wybiera dwa tysiące lat czyśćca); III, 24 (spowiednik, który popełnił grzech sodomii z młodzieńcem i wprawdzie okazał później szczerą skruchę, lecz wahał się wyspowiadać, pojawia się po śmierci temuż młodzieńcowi, opowiada mu o swej karze w czyśćcu i nakłania go do spowiedzi); III, 25 (nowicjusz cysterski zaskoczony przez śmierć, zanim zdołał wyspowiadać się ze wszystkich grzechów, unika czyśćca, spowiadając się Opatowi, któremu pojawia się we śnie); IV, 30 (kuszenie i wizje młodego mnicha z Heisterbach, Chrystiana, któremu święta Agata przepowiada, że sześćdziesiąt dni ciężkiej choroby na ziemi zostaną mu policzone za sześćdziesiąt lat w czyśćcu); VII, 16 (Chrystian, mnich z Hemmenrode, darzący wielką czcią Maryję Dziewicę, doznaje wizji, podczas której widzi, jak jego dusza przechodzi co prawda męki ogniowe, ale w końcu wstępuje do raju); VII, 58 (pewien rozbójnik, który ślubował nie popełniać żadnej zbrodni w sobotę ku czci Dziewicy, zostaje ujęty i stracony: dzięki owemu ślubowi udaje mu się jednak uniknąć czyśćca); XI, 11 (przechrzta Mengoz wskrzeszony przez opata Gilberta opowiada, że widział w zaświatach zmarłych wyzwalanych z czyśćca już po trzydziestu dniach).

31 I, 32, wyd. Strange, I, s. 36—39.

32 II, 2, wyd. Strange, I, s. 58—61.

33 IV, 30, wyd. Strange, I, s. 198—202.

34 VII, 16, wyd. Strange, II, s. 17—23.

35 XII, 24, wyd. Strange, II, s. 335—336.

***36 Zob. G. Duby,*** Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji, ***przeł. H. Geremek, Warszawa 1986.***

37 Kładzie się wówczas wielki nacisk na odmowę chrześcijańskiego pochówku lichwiarzy.

***38 L. K. Little,*** Pride Goes before Avance: Social Change and the Vices in Latin Christendom, ***„American Historical Review", 76 (1971), 16—49.***

39 J. Le Goff, ***The Usurer and Purgatory,*** w: ***The Dawn of Modem Banking*** (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles), **New** Haven—London 1979, s. 25—52.

40 ***Dialogus miraculorum,*** XII, 25, wyd. Strange, II, s. 336—337.

41 Tamże, XII, 26, s. 337—338.

42 Tamże, XII, 27, s. 338—339.

43 Tamże, XII, 28, s. 339.

44 Tamże, XII, 29, s. 339—340.

45 Tamże, XII, 30, s. 340—341.

46 Tamże, XII, 31, s. 341—342.

47 Tamże, XII, 32, s. 342.

48 Tamże, XII, 33, s. 342—343.

49 Tamże, XII, 34, s. 343.

50 Tamże, XII, 35, s. 343—344.

51 Tamże, XII, 36, s. 344—345.

52 Tamże, XII, 37, s. 346—347.

53 Zob. H. Dondaine, ***Uobject et le medium de la vision beatifique chez les theologiens du XIIT siecle***, „Revue de theologie antiąue et medievale", 19, 1952, s. 60—130. O kryzysie, który spowodowało w XIV wieku zanegowanie wizji niebiańskiej przez papieża Jana XXII zob. M. Dykmans, ***Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique,*** Roma 1973.

54 ***Dialogus miraculorum,*** XII, 38 i XII, 39, s. 347—348.

55 O temacie siedmiu darów Ducha Świętego w XII i XIII wieku (siedmiokrotne cykle są w modzie: sakramenty, grzechy główne, sztuki wyzwolone itd.) zob. O. Lottin, ***Psychologie et Morale aux XII$^{e}$ et XIIT siecles,*** t. III, ***Problemes de morale,*** Louvain 1949, rozdz. XVI, ***Les dons du Saint-Esprit du XII$^{e}$ siecle a Tepoque de saint Thomas d'Aquin,*** s. 327—456.

56 Wydaniem traktatu Stefana z Bourbon zajęły się wspólnie Ecole Nationale des Chartes (Paryż), grupa antropologii historycznej Zachodu średniowiecznego w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paryż) oraz Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Rzym). Transkrypcję ***De dono timoris*** sporządziła Georgette Lagarde, której serdecznie dziękuję, na podstawie rękopisu łacińskiego 15 970 z Bibliotheąue Nationale w Paryżu, gdzie o czyśćcu traktują folia 156—164. Antologię ***exempla*** zaczerpniętych ze zbioru Stefana z Bourbon opublikował w ubiegłym wieku A. Lecoy de La Marche, ***Anecdotes historiques, legendes et apologues tires du recueil inedit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII[e] siecle,*** Paris 1877. Autor zamieścił tam 14 ***exempla*** dotyczące czyśćca, które znajdują się na s. 30—49. Georgette Lagarde przepisała natomiast wszystkie 39 ***exempla*** dotyczące czyśćca. Humbert de Romans, mistrz generalny dominikanów, ułożył w klasztorze dominikańskim w Lyonie, gdzie się wycofał, między 1263 i 1277 r. (rokiem jego śmierci), zbiór ***exempla, Liber de dono timoris*** lub ***Tractatus de habundancia exemplorum,*** który nie został jeszcze należycie zbadany ani opublikowany, bardzo podobny do traktatu Stefana z Bourbon.

57 Gerwazy zTilbury, wyd. Leibniz, ***Scriptores rerum brunsoicensium,*** I, 921, i Lie- brecht, ***Des Gewasius von Tilbury Otia imperialia,*** Hanover 1856, s. 12.

58 Tekst łaciński w: A. Lecoy de La Marche, ***Anecdotes historiques...,*** s. 32.

***59 A. Graf,*** Artu nelTEtna, ***w:*** Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo, ***Torino 1925.***

60 A. Lecoy de La Marche, ***Anectodes historiques...,*** s. 30—31.

61 Tamże, s. 43.

62 Dziękuję Colette Ribaucourt, która dokonała transkrypcji nie publikowanego dotąd rękopisu ***Alphabetum narrationum,*** za to, że zechciała przekazać mi ***„exempla czyśćca".*** OAlphabetum narrationum ***zob. J. Le Goff,*** Le vocabulaire des exempla d'apres l'Alphabetum narrationum, ***w:*** La lexicographie du latin medieval ***(materiały kolokwium paryskiego zr. 1978), Paris 1981.***

Kto pragnie wyrobić sobie zdanie o tym, jak wiele miejsca zajmuje czyściec w średniowiecznych *exempla,* może sięgnąć po *Index exemplorum* F. C. Tubacha, który dokładnie przebadał główne zbiory *exempla* z XIII i

XIV wieku. Odnotował on tam trzydzieści tematów *exempla* dotyczących czyśćca. W zeszycie *Typologie des sources du Moyen Age Occidental sur l'exemplum* znajdziemy omówienie zalet i braków tego dzieła: E C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales,* FF Communications nr 204, Helsinki 1969.

***63 N. Beriou,*** La predication au beguinage de Paris pendant Pannee liturgiąue 1272— 1273, ***w:*** Recherches augustiniennes, ***t. XIII, 1978, s. 105—229.***

64 Tamże, s. 124.

65 Tamże, s. 124.

66 Tamże, s. 129.

67 Tamże, s. 138.

68 Tamże, s. 143.

69 Tamże, s. 154.

70 Tamże, s. 160.

71 Tamże, s. 185, przyp. 253.

72 Tamże, s. 221.

73 E. Kleinschmidt, ***Die Colmarer Dominikaner Geschichtsschreibung im 13. und 14. Jahrhundert,*** „Deutsch Archiv fur Erforschung des Mittelalters", 28, zesz. 2, 1872, s. 484—486.

***74 Zob. piękną książkę A. Vaucheza,*** La Saintete en Occident aux demiers siecles du Moyen Age (1198—1431). Recherches sur les mentalites religieuses medievales, ***Roma 1981.***

*75 Legendaria łacińskie znakomicie omawia G. Philippart,* Les legendiers latins et autres manuscrits hagiographiques, *w:* Typologie des sources du Moyen Age Occidental, *Turnhout 1977.*

Jean-Pierre Perrot obronił w 1980 roku na uniwersytecie Paris-III interesującą rozprawę doktorską o zespole francuskich legendariów z XIII wieku. Trwają badania nad legendariami angielskimi i niemieckimi.

76 Wydania tekstu łacińskiego *Złotej legendy* (Dresden—Lepizig 1846) Th. Graese dokonał na podstawie tylko jednego rękopisu. Od słabego tłumaczenia francuskiego Rozę (Paris 1900, wznowione w 1967 r.) wolimy trudniejszy do osiągnięcia przekład Theodora de Wyzewa, Paris 1902.

77 ***Legenda aurea,*** wyd. Th. Graese, s. 213—216.

78 Tamże, s. 728—739.

***79*** „Purgantur in quodam loco juxta infemum positio qui purgatorium dicitur", ***tamże, s. 730.***

80 Tamże, s. 736.

81 Tamże, s. 739.

***82 O Lutgardzie zob. S. Roisin,*** Sainte Lutegatde d'Aywieres dans son ordre et son temps, ***w:*** Collectanea Ordenis Cistercensium reformatorum, ***VIII, 1946, s. 161—172. L. Reypens,*** Sint Lutgarts mysticke opgang, ***w: „Ons geest, Erf.", XX, 1946.***

83 ***Vita,*** II, 4. ***Acta Sanctorum,*** 16 czerwca, Juin, IV, wyd. Paris—Roma 1867.

84 ***Vita,*** II, 9, tamże, s. 198.

85 ***Vita,*** III, 5, tamże, s. 205.

86 ***Vita,*** III, 8, tamże, s. 206.

***87 Por. J. Chiffoleau,*** La comptabilite de 1'Au-dela, les hommes, la mort et la religion dans la region contadine a la fin du Moyen Age, ***Roma 1981, i M. Bastard-Foumie,*** Le Purgatoire dans la region toulousaine au XIV[e] et au debut du XV[e] siecle, ***„Annales du Midi", 1980, 5—34, zwłaszcza s. 14—17 (i przyp. 65).***

88 J.-E Redoutey, ***Le testament de Renaud de Bourgogne, Comte de Montbeliard,*** w: ***Societe d'emulation de Montbeliard,*** t. LXXV, zesz. 102, 1979, s. 27—57. Zob. krótka notka E C. Timbala, ***Les legs pieux au Moyen Age,*** w: La Mort au Moyen Age, materiałach kolokwium Societe des historiens medievistes, Strasbourg 1975, Stras- bourg 1977, s. 23—26.

***89 J.-L. Lemaitre,*** Repertoire des documents necrologiąues franęais, ***pod red. E Marota,*** Recueil des historiens de la France, 2 ***t., Paris 1980, s. 23—24.***

***90 Tekst oryginalny opublikował G. Fagniez,*** Documents pour seroir a 1'histoire de Industrie en France, ***t. I, Paris 1898.***

91 Posłużyłem się tu przykładami podanymi przez Toblera-Lommatzscha ***wAlt- franzósisches Worterbuch,*** VII, 1969, kol. 2096—2097 (zob. hasło ***purgatoire*****)** oraz informacjami J.-Ch. Payena z ***Le motif du repentir dans la litterature franęaise medievale (des ońgines a 1230),*** Geneve 1968 (zob. hasło ***purgatoire*****),** ale uwzględniłem tylko te teksty, gdzie wyraźnie mowa jest o czyśćcu, co na przykład nie dotyczy „pobożnej bajki" ***Le cheualier au barisel.***

***92 Philippe de Novare,*** IVages d'omes, wyd. M. de Freoille, ***Paris 1888, s. 32:*** Sifait li jones po de penitence ou siecle; si estuet qu'il la face grant et longue en purgatoire.

***93*** Li Romans de Baudouin de Sebourc, ***XVI, 843, w Tobler—Lommatzćh,*** Altfran- zósisches Worterbuch, ***VII, 2097.***

***94*** En purgatoire Fest la somme Menez en fu por les meffahc
Qu'en sa vie out ouvrez et fait (ibid.).

***95*** Et sages home amesurer Se doit si ke puisse durer S'aumosne tant qu'il iert en me Si qu'a la mort li fache aie De li mener en purgatoire Pour lui poser net en la gloire...

La Dime de penitence, ***2885 (cyt. przez Toblera—Lommatzcha,*** Altfranzósisches Worterbuch, ***VII, 2097).***

96 A. Frugoni, ***II Giubileo di Bonifacio VIII,*** „Bollettino dellTstituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano", 1950, s. 1—121 przedrukowane w ***Incontń nel Medio Evo,*** Bologna 1979, s. 73—177.

***97*** PL, 72, 222.

98 ***Bullańum Anni Sancti,*** wyd. H. Schmidt, Roma 1949, s. 35.

***99 A. Frugoni,*** Incontń nel Medio Evo, ***s. 106.***

100 G. G. Merlo, ***Eretici e inquisitoń nella societa piemontese del trecento,*** Torino 1977, s. 167, 176, 178, 185, 192, 196, 198.

***101*** Inquisitio in Rixendim Fanaticam ***w: I. von Dollinger,*** Beitrage zur Sektengeschich- te des Mittelalters, ***Miinchen 1890, t. II, s. 706—711.***

***102 J. Duvernoy,*** Le Registre dʸInquisition dejacąues Foumier, ***Paris—La Haye 1978, I, 354.***

103 Tamże, s. 160.

104 Tamże, s. 163.

105 Tamże, s. 167.

106 Bonvesin dalia Riva, ***Le opere vołgari,*** wyd. G. Contini, I, Roma 1941. Korzystałem również z wydania Leandro Biadene, ***II libro delle Tre Scńtture di Bomesin dalia Riva,*** Pisa 1902. Dzięki moim przyjaciołom, Girolamowi Arnaldi i Raoulowi Manselli, mogłem zapoznać się z tekstami Bonvesina dalia Riva iGiacomina da Verona.

107 Giacomino da Verona, ***La Gerusalemme celeste e la Babilonia infemale,*** wyd. E. Barana, Verona 1921. Wykorzystałem edycję R. Broggini-G. Contini z ***Poeti del Duecento,*** I, Napoli 1960, s. 627—652.

108 Jacopo Passavanti, ***Lo Specchio di vera penitenza,*** wyd. M. Lenardon, s. 387— 391.

Triumf poetycki: Boska Komedia

**1** Posłużyłem się dwujęzycznym wydaniem opublikowanym z okazji siedemsetle- cia urodzin Dantego w 1965 roku przez Libraires associes, Paris 1965, z tekstem włoskim opartym na ostatnim wydaniu Societa Dantesca Italiana i przekładem L. Espinasse-Mongenet przejrzanym przez Louise Cohen oraz Claude'a Ambroise z wprowadzeniem Paula Renucci. Skorzystałem także z przekładu i oryginalnych, obszernych, lecz nie zawsze jasnych komentarzy Andre Pezarda w Bibliotheque de la Pleiade, również opublikowanych w 1965 roku. Przejrzysty schemat rysunkowy ***Purgatorio*** znajduje się w ***Eidzione del Centenario*** w ***Tutte le Opere di Dante, a cura di Fredi Chiapelli,*** Milano 1965. Krótki artykuł ***purgatorio"*** w ***Dante Dictionary*** jest użyteczny dla charakterystyki ***Czyśćca*** dantejskiego z punktu widzenia tyleż topograficznego, co ideologicznego. Interesujące wskazówki dotyczące lokalizacji i opisu czyśćca znajdziemy w dawnym studium Edoardo Coli, ***II paradiso terrestre dantesco,*** Firenze 1897. Komentarz G. A. Scartazziniego podjął i przejrzał Giuseppe Vandelli w wydaniu krytycznym Societa Dantesca Italiana, wyd. 2, Milano 1960. Andre Pezard wyróżnia komentarz G. Troccoli, ***II Purgatorio dantesco.*** Posługiwałem się także komentarzem Charlesa S. Singletona, ***Dante Alighieri, The Divine Comedy, Purgatorio, 2: Commentary,*** Princeton 1973, oraz przypisami z wydania Natalino Sapegno, Firenze 1956. O punkcie widzenia ważnym w mojej optyce, czyli o punkcie widzenia teologii, traktuje klasyczne studium ojca Mandonneta, ***Dante, le theologien,*** Paris 1935, jak też praca Etienne Gilsona, ***Dante et la philosophie,*** Paris 1939.

O prekursorach Dantego, autorach wizji i opisów zaświatów, oprócz H. R. Patcha, ***The other world according to descriptions in medieval literaturę,*** 1950, piszą również A. D'Ancona, ***Iprecursori di Dante,*** Firenze 1874, M. Dods, ***Forerunners of Dante,*** Edin- burgh 1903, Diels, ***Himmels- und Hóllenfahrten von Homer bis Dante*** w „Neues Jahrbuch", XLIX, 1922, s. 239 i n., A. Riiegg, ***Die Jenseitsvorstellungen vor Dante,*** Einsiedeln—Koln 1945, a zwłaszcza Giosue Musca, ***Dante e Beda,*** w: ***Studi Storici in onore di Ottorino Bertolini,*** II, 1972, s. 497—524. Dzięki przyjaźni Girolama Arnaldi mogłem w wyśmienitych warunkach zapoznać

się z najdawniejszymi komentarzami do ***Boskiej Komedii,*** jak prace G. Biagiego, G. L. Passeriniego i E. Rostagno ***(La Dwina Commedia nella figurazione artistica e nel secolare commento,*** Torino 1931). Najstarsze komentarze (te z XIV wieku, jedyne, które wziąłem pod uwagę) mają głównie charakter filologiczny.

*2* Onde si legge ***[w*** De Senectute ***Cycerona]*** di Catone che mm a se ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea (Convivio, ***IV, XXVII, 3).***

[3]1,108; II, 60,122; III, 46; IV, 38, 39; VI, 48; VII, 4, 65; VIII, 57; X, 18; XII, 24, 73; XIV, 1; XV, 8; XIX, 117; XX, 114, 128; XXI, 35, 71; XXII, 123; XXV, 105; XXVII, 74; XXVIII, 101; XXX, 74, a także w ***Raju*** XV, 93; XVII, 113, 137.

***4 Por.*** Dante Dictionary, ***s. 534.***

***5*** Ed elli a me: „L’amor del bene scimo del suo dever quiritta si ństora,
qui si ribatte il mai tardato remo. ”
Piękne wersety, lecz trudne do oddania w przekładzie.

***6 Por. L. K. Little,*** Pride goes before Arnrice: Social Change and the Vices in Latin Christendom, ***„American Historical Review”, LXXXVI, 1971.***

7 Jest to wydanie z tłumaczeniem L. Epinasse-Mongenet, wskazane już w przypisie 1. Cyt. znajduje się na s. 604.

***8*** Della mondizia sol voler fa prova che, tutto libero a mutar convento, l’alma sorprende, e di voler le guma.

***9*** os ombre vane, fuor che neWaspetto!
Tre volte dietro a lei le mani awinsi,
tante mi tomai eon esse alpetto ***(II, 79—81).***

***10 Zob. sugestywne studium L. Blasucciego,*** La dimensione del tempo nel Purgato- rio, „Approdo Letterario”, ***1967, s. 40—57. Co do przełożenia na język psychologii tych danych teologicznych por. wnikliwe uwagi A. Momigliano w jego komentarzu do*** Purgatorio, ***Firenze 1946, zwłaszcza jeśli chodzi*** o nostalgia insieme terrena e celeste, che unisce in una medesima malinconia le anime che aspirano alla patria celeste e il pellegrino che ha in cuore la lontana patria terrena.

***11 Zob. M. Marti,*** Simbologie luministiche nel Purgatorio, ***w:*** Realismo dantesco e altri studi, ***Milano—Napoli 1961.*** [32]

***Provence,*** Paris 1973. Tenże, ***Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII[e] et XVIII[e] siecles,*** Paris 1974. Tenże, ***Les attitudes devartt la mort: problemes de methodes, approches et lectures differentes,*** „Annales E. S. C.", 1976. W książce, którą otrzymałem w trakcie pisania powyższego tekstu, Pierre Chaunu scharakteryzował czyściec w XVI wieku w sposób godny uwagi, który zbieżny jest z rezultatami moich badań: ***Eglise, culture et societe. Essais sur Reforme et contre-Reforme 1517—1620,*** Paris 1981, zwłaszcza s. 378—380 w odniesieniu do soboru trydenckiego. Powtarza tam twierdzenie zawarte w jego książce z 1978 roku (s. 131), częściowo bazujące na moim szkicu z 1975 roku: J. Le Goff, ***La naissance du Purgatoire (XIP—XIIP siecles),*** w: ***La Mort au Moyen Age*** (kolokwium strasburskie z 1975 r., przedmowa P Chaunu), Paris 1977, s. 710. Pisze on (s. 64): „Eksplozja czyśćca, eksplozja i substantywacja kary czyśćcowej mogą być datowane z niezwykłą precyzją. Nastąpiły one bowiem między 1170 i 1180 rokiem, na ile nasze niejednorodne ciągi pozwalają to osądzić. Eksploduje jak bomba atomowa u kresu wprowadzenia masy krytycznej transformacji." Jak widzieliśmy, moje opinie są bardziej zniuansowane.

***5 Zob. R. R. Grimm,*** Paradisus Coelestis, Paradisus Terrestris. Zur Auslegungsge- schichte des Paradises im Abendland bis um 1200, ***Munchen 1977.***

***6 Y Congar,*** Vaste monde, ma paroisse. Veńte et dimensions du salut, ***Paris 1966, rozdz. VII,*** Que savons-nous du Purgatoire ***?, s. 76. Zob. też Y. Congar,*** Le Purgatoire, ***w*** Le mystere de la mort et sa celebration, ***Lex orandi, 12, Paris 1956, s. 279—336.***

7 Przypominam etymologiczne znaczenie apokalipsy: odsłonięcie, objawienie.

Aneks IV

[1] Współczesny wydawca kilkakrotnie posłużył się (w sposób nieuzasadniony) terminem ***purgatorium*** w tytułach, które nadał wizjom.

Zmierzch czyśćca

Swoją księgę narodzin czyśćca Jacąues Le Goff zamyka z nagła w chwili, gdy obraz „trzeciego miejsca” w zaświatach osiąga wizjonerską pełnię, gdy na kartach *Purgatorio* Dantego w najwyższą artystyczną jedność stapia się praca scholastycz- nej teologii i ludowa fantazja średniowiecza. Zdawać by się więc mogło, że tym samym dzieje czyśćca osiągnęły swój kres, dobiegły końca, że w tej materii już nic istotnego nie będzie się działo, że — za sprawą wielkiego Florentyńczyka — chrześcijaństwo zachodnie zostało uwięzione raz na zawsze w horyzoncie jego syntezy, a wraz z nią — w historycznie określonym, nieprzekraczalnym kręgu teologicznych ustaleń i wyobrażeń ludu. I w pewnym sensie tak właśnie się stało. Ale tylko w pewnym.

Gdzieś we wnętrzu tej książki Jacąues Le Goff powiada przecież, że rewolucje nie dokonują się niespodzianie, poprzez radykalne zerwanie sensu i budowę nowego, lecz w wyniku powolnej zmiany. Ten paradoks odnosi się właśnie do tematu jego książki — do narodzin czyśćca. Do procesu, który nazwać można „rewolucją w zaświatach”, który jednak należy zarazem do zjawisk „długiego trwania”, do mozolnego stawania się w czasie. Ale paradoksalność taka nie ogranicza się wyłącznie do jednej strony dziejowego procesu, nie ogarnia jedynie wielowiekowej ewolucji obrazów, które ostatecznie uzyskują swą kulminację w trzynastowiecznej czyśćcowej „rewolucji”. Historia czyśćca — wielkiego religijnego tematu Zachodu — nie zakrzepła bowiem w dantejskich wersetach, nie zamarła, lecz toczyła się nadal w meandrach „długiego trwania”, które miały doprowadzić do kolejnej (a nawet do kolejnych) jej „rewolucji”.

Tym razem jednak, w owej drugiej fazie historii czyśćca, ewolucyjny proces — najpierw w całym chrześcijaństwie łacińskim, a następnie już tylko w katolicyzmie — ustąpił miejsca inwolucji, stał się stopniowym kostnieniem teologicznego dogmatu i degradacją obrazów. Przez ponad siedemset lat tej inwolucyjnej drogi ku zmierzchowi czyśćca zdarzały się — rzecz jasna — liczne odstępstwa, momenty, kiedy purgatoryjna tematyka ożywała na jakiś czas w dysputach ludzi Kościoła, w sztuce, w ludowych wierzeniach, w myśli teologicznej (wtedy zwłaszcza, gdy ta ostatnia podlegała — jak to było po soborze watykańskim II —

ciśnieniu reformatorskich dążeń i stawała się bardziej otwarta na świat). Dzisiaj jednak, niezależnie od wysiłków Kościoła i tego, że wiara w

czyściec jest nienaruszalnym katolickim dogmatem, przeżywa ona swoistą marginalizację i funkcjonalny kryzys zarówno w świadomości teologicznej, jak i w przestrzeni społecznej, w sferze codziennej religijności. Ani nie pobudza ona zatem do dyskusji, ani nie nasyca nowymi treściami religijnych wierzeń i praktyk katolickiego ogółu. Nikt już nie atakuje jej tak gwałtownie, jak średniowieczni heretycy i reformatorzy XVI stulecia, nikt też jej specjalnie nie broni. To zresztą wyraz znacznie głębszych i szerszych przemian w katolicyzmie, które sprawiły, że u schyłku drugiego tysiąclecia — jak zauważył to krytyczny teolog, Gianni Baget Bozzo (1993) — „konflikt wierzącego z hierarchią powstaje [...] na gruncie moralności i dyscypliny, a nie na gruncie teologii i egzegezy".

Historyczny zmierzch czyśćca (lecz nie ostateczna agonia) — to kolejny paradoks — jest swoistym rezultatem i zarazem odwróconym odzwierciedleniem dziejów jego powstawania, jego narodzin. Te same czynniki, które doprowadziły do ukształtowania się go jako dogmatu i jako wizji, do syntezy w epoce summ i katedr, w następnych stuleciach, z takich lub innych względów, z powodów historycznych lub wskutek nowych już okoliczności, z racji cech szczególnych tej struktury ekonomii zbawienia lub zmiennej świadomości ludzkiej, pracowały już na *dissipatio*, na marginalizację i schyłek. „Prawdziwym ojcem czyśćca", mówi w swej książce Le Goff, był bowiem święty Augustyn, już wówczas, gdy modlił się za duszę swej zmarłej matki, Moniki, i później, po 413 roku, gdy roztaczał wizję miejsca kar dla grzeszników, kar spełniających się między ich śmiercią a Sądem Ostatecznym. Ale też trudno znaleźć bardziej radykalnych, bardziej gruntownych i konsekwentnych augustynistów, niż byli nimi reformacyjni burzyciele czyśćca — Luter, a zwłaszcza Kalwin. Budując zatem rozległą panoramę chrześcijańskich wyobrażeń o czyśćcu — od późnego antyku po średniowiecze XII i XIII stulecia, po Dantego — wskazuje Le Goff pośrednio na ważny powód przyszłej inwolucji czyśćca: to niebywały wprost synkretyzm i źródłowa niejednorodność chrześcijańskiego ujęcia, to pełne wewnętrznych napięć, przypadkowości i antynomii zgromadzenie w nim teologicznych i wizjonerskich wątków z najrozmaitszych czasów i kultur, to niepokojące zespolenie wiary, nadziei i lęku oświeconych z wierzeniami i trwogami ludu, to karkołomny zbieg kościelnego nauczania z popularną, żeby nie powiedzieć: wulgarną, eschatologią. Idea i obrazy *purgatońum* chrześcijan, dowodzi Le Goff na podstawie rozległego materiału, nie zrodziły się bowiem znienacka we

wnętrzu średniowiecznej kultury religijnej, lecz są syntezą i redakcją wielu starych pomysłów iimaginacji, koncepcji i wizji, które w momencie zasadniczego kryzysu — a ten nadszedł wraz z dogmatycznymi definicjami Kościoła i osiągnął apogeum w reformacyjnej krytyce — musiały ukazać na nowo swą pierwotną swoistość, swą autonomię i, ostatecznie, niezborność.

Co więcej: „jahwistyczna", by tak rzec, postawa Lutra, a przede wszystkim Zwingliego i Kalwina, ich znacznie bardziej radykalny (w porównaniu z katolicyzmem) monoteizm, który parł do ujawnienia „istoty" chrześcijaństwa, do wyzwolenia jego surowego, czystego ducha z pęt „bałwochwalstwa", z „pogańskich" naleciałości kulturowych, prowadziły bezpośrednio do wniosków o jawnej

demoniczności czyśćca. Kalwin więc, oburzając się mocno na katolicką naukę

0 czyśćcu, nazywa ją w gniewie szkodliwym wynalazkiem Szatana *(Nauka religii chrześcijańskiej,* ks. III, rozdz. V, nr 6). Obok innych, głębszych motywów doktrynalnych (dających się w istocie wyprowadzić z trzech haseł Lutra: „tylko wiara", „tylko łaska" i „tylko Pismo"), krytycznymi ocenami czyśćca dokonywanymi przez reformatorów XVI wieku rządziła pewna świadomość „metakulturo- wa". Nie zdając sobie dokładnie sprawy z wszystkich treści, jakimi „obrosła" doktryna czyśćcowa w toku swych długich dziejów, przekonani oni byli o jej nieautentyczności (w takim sensie, w jakim nieautentyczność oznacza nieugrun- towanie w pierwotnym, nieskażonym tekście Objawienia).

Oznaczało to z kolei, że wiara w czyściec wywodzi się z głębi „podejrzanych", „pogańskich" wierzeń, w jakie przystroiła się chrześcijańska tradycja, ulegając nie mocy Bożego słowa, ale „złym mocom" kryjącym się w mrokach zbiorowej oraz indywidualnej podświadomości i tumaniącym człowieka pokusami łatwego raju. Tymczasem wszystko zależało od łaski, od Bożego wyroku, od Bożej predestynacji do zbawienia lub potępienia. Tymczasem świadomością człowieka — zgodnie z nauczaniem genewskiego reformatora, wedle którego wszyscy zasługują na piekło — miało targać jedynie poczucie grzeszności i winy. Poczucie wolne już od egoistycznych, ludzkich rachunków, które ukazują proces zbawczy jako trywialny akt ekonomiczny, jako targ, w którym na jednej szali kładzie się uczynki i oczyszczające z grzechu cierpienia, na drugiej zaś łaskę Pana. Poczucie wolne też od

wszystkich obcych chrześcijańskiemu Objawieniu („demonicznych”) warstw kultury, żywych zarówno w tradycji średniowiecznej instytucji kościelnej, jak i w wierze ludu. Panorama Le Goffa mogłaby zatem być znakomitym darem dla krytycznie wobec czyśćca nastawionych ludzi reformacji: jasno, w dziesiątkach szczegółów, ukazuje ona bowiem (sięgając w głąb czasu: do Iranu

1 Egiptu, do starożytnej Grecji i Rzymu, do żydowskich wizji Szeolu, ku wędrówce Gilgamesza przez piekło i ku platońskiej filozofii wcielenia, ku wierzeniom przedchrześcijańskiej, „barbarzyńskiej” Europy, ku — wreszcie — pierwotnym, judeochrześcijańskim źródłom zaświatowych modeli: przekazom Starego i Nowego Testamentu, apokryfom i apokaliptyce), z jak różnorodnej materii został skonstruowany czyściec średniowiecza. Ale i bez tego daru reformatorzy mieli wszak niezbitą pewność, że wiedzą, co krytykują i burzą. I że spod ruin średniowiecznego czyśćca uda im się wydobyć najczystszą chrześcijańską prawdę

0 zbawieniu.

Podejrzewali przy tym, nie wyrażając oczywiście w taki sposób owego podejrzenia, że dzieje narodzin czyśćca kryją w swoim wnętrzu paradoks, o którym wiemy chociażby od Le Goffa: oto bowiem idea „trzeciego miejsca” w zaświatach, którego pojawienie się rozsadza manichejski, radykalny dualizm nieba

1 piekła oraz równie skrajny podział na zbawionych i potępionych, jest czymś znacznie starszym od samego pojęcia „czyściec”. Pojęcia, które pojawiło się i opanowało umysły dopiero u kresu drogi, zakreślonej przez francuskiego historyka, w głębi średniowiecza. Nie podejrzewali jednak, że obok owej idei w krwio- biegu niechrześcijańskich i nieeuropejskich kultur funkcjonują inne jeszcze pomysły, w jakimś zakresie analogiczne do niej. Ze w niektórych religiach Wschodu funkcje czyśćca spełnia ponowne wcielanie się (metempsychoza, *sansara),* które-

go idea skądinąd obecna już była i mocno zakorzeniona w heterodoksyjnych czy mistycznych formach chrześcijaństwa i judaizmu Europy (kataryzm, hiszpańska i prowansalska Kabała itd.).

Wypada jednak powrócić do pewnych czynników wewnętrznych, strukturalnych, które spowodowały późniejszą krytykę i zmierzch czyśćca. Czyściec — tu znowu paradoks — jawi się więc chrześcijanom późnego antyku i średniowiecza, zdaniem Le Goffa, nie jako moment w czasie, lecz jako miejsce w czasie. Miejsce pośrednie między niebem i piekłem, ale

pośrednie także między światem żywych i umarłych. Ta pierwsza pośredniość czyśćca wikłała go właśnie we wszystkie dawne, przedchrześcijańskie jeszcze obrazy pośmiertnych kar za grzechy, wprowadzała w piekielną scenografię tortur, w archaiczne, ogniowe krajobrazy męki, winfernalne lodownie itopieliska, w mroczne, otchłanne przepaście i na mosty drżące nad przepaściami. Ta druga pośredniość czyśćca uzależniała natomiast zaświaty od świata, od człowieka. Dzięki obecności „trzeciego miejsca" doświadczał on zatem z jednej strony luksusu świadomości, że wszystko nie kończy się wraz ze śmiercią, że los jednostki trwa nadal, w innych już formach; z drugiej zaś nabierał przekonania, tak istotnego dla europejskiej emancypacji podmiotu, dla ukształtowania się antropologicznego indywidualizmu, że ma wpływ — poprzez rytuały, błagania, modły — na zaświaty, na zagrobowe dzieje zmarłych. Tym samym, twierdzi Le Goff, model czyśćca stał się modelem społecznym, funkcją średniowiecznej socjalności, obrazem ówczesnej wspólnoty z jej feudalnymi prawami. Podlegał on też rozdwojeniu: był do połowy dziedziną Boga, Jego wiecznym dominium — ale też, do połowy, czysto ziemskim, czysto ideologicznym włodarstwem Kościoła, który rządził tam za pośrednictwem odpustów. W tym zakresie jednak mieliśmy do czynienia i z pewnym odwróceniem: wizja „trzeciego miejsca" w zaświatach, wizja czyśćca, zaczęła modelować strukturę społeczną, życie religijne i ideę jednostkowości ludzkiej. Doprowadziło to między innymi do rozwarstwienia, do rozbudowy hierarchii grzechów — choćby na te ciężkie, śmiertelne, nie do odkupienia, i na te powszednie — ale i do indywidualizmu w życiu religijnym, do przekroczenia granic komunitarnej religijności i religijnej kontroli nad duchowością osoby, do (ostatecznie) Lutrowego buntu przeciw odpustom.

Owa pośredniość czyśćca (a zarazem jego rozdwojenie na to, co materialne, i na to, co duchowe, na to, co jest ziemskim władztwem Kościoła, i na to, co stanowi dziedzinę Boga, na to wreszcie, co należy do indywidualnej troski

0 zbawienie, i na to, co przysługuje wspólnocie) była najpierw podstawową przyczyną i przedmiotem jego krytyki przez rozmaite środowiska heretyckie, a następnie podstawą protestanckiej refutacji i destrukcji.

Najwcześniejszym ze średniowiecznych ruchów heretyckich podejmujących krytykę czyśćca był — zwalczany przez św. Bernarda z

Clairvaux — drugi (w porządku chronolgicznym, nie zaś ideowym) odłam apostolików, który pojawił się w środowiskach manichejskich Nadrenii i Bretanii XI—XII wieku. Ich poglądy na czyściec występowały zresztą w kontekście całego zespołu przekonań

1 czynów — wyraźnie antymaterialistycznych i skierowanych przeciwko widzialnemu Kościołowi, jego obrzędom i sakramentom — co wskazywało zarazem na manichejski dualizm wyznawanej tu wiary, jak też było próbą jego przezwycię-

żenią poprzez zanegowanie złej, materialnej sfery bytu i przejawiania się *sacrum.* Apostolicy odrzucali więc chrzest dzieci, małżeństwo, modlitwę za zmarłych, kapłaństwo, wiarę w czyściec. Apoteozowali natomiast ascezę, która miała być według nich jedyną drogą do zbawienia. Nie oddawali też czci świątyniom i uznawali za nieważne sakramenty udzielone ludziom pozostającym w stanie grzechu.

W ich ślady poszli jeszcze bardziej radykalni petrobruzjanie, zwani też bruzjanami, zwolennicy żyjącego w XII wieku Piotra zBruis (Piotra zBrescii, Piotra Bruysa). Ich również średniowieczni autorzy oskarżali (nie bezpodstawnie) o manicheizm, podkreślając dualizm właściwych im poglądów, to, że wierzą w skrajne przeciwieństwo dwóch zasad ontologicznych (dobra i zła), że odrzucają Prawo Mojżeszowe, proroków i psalmy, że wstrzymują się od spożywania mięsa i potępiają małżeństwo. Piotr Czcigodny, słynny opat klasztoru w Cluny, pisał więc, że odrzucają chrzest dzieci, namawiają do spalenia kościołów i zastąpienia ich prostymi chatami, głoszą, iż należy zniszczyć wszystkie krzyże (ponieważ prawdziwych chrześcijan powinien napawać zgrozą przedmiot, na którym cierpiał Chrystus), nauczają ponadto, że Jezus Chrystus nie jest w sposób rzeczywisty obecny w Eucharystii oraz że modlitwy i dobre uczynki w niczym nie pomagają zmarłym. Petrobruzjanie wędrowali przez Delfinat i południowe prowincje Francji, plądrując kościoły i niszcząc krzyże oraz ołtarze, znieważając duchownych, wywołując lokalne zamieszki. W końcu Piotr z Bruis został pojmany i spalony żywcem w Saint-Gilles w 1130 roku. W okresie krucjaty przeciw albigensom petrobruzjanie stali się częścią tej heretyckiej konfederacji i podzielili jej dramatyczne, krwawe losy.

Trzon konfederacji albigensów stanowili oczywiście katarzy, którzy odrzucali kościelną ideę czyśćca z innych już względów: zbawienie i odkupienie według ich doktryny dokonywało się bowiem — jak wspomniałem — poprzez metempsy- chozę. Odrzucali oni także wieczne

piekło, ponieważ wieczny miał być tylko Bóg. Przedstawiając swoją teorię wędrówki dusz, katarscy „doskonali” twierdzili, że dusza Adama wcielała się w coraz to inne osoby historii świętej — najpierw w patriarchów, a następnie w proroków. Niewątpliwie Adam zgrzeszył, powiadali, lecz prawdziwy grzech pierworodny ma zawsze charakter indywidualny, został bowiem popełniony przed Stworzeniem (był to znamienny wątek gnostycki), jeszcze w niebie, kiedy to dusze posłuchały podszeptów Szatana. Jednakże na progu XIV wieku, w zdominowanej przez katarów wiosce Montaillou, wiara dotycząca życia pozagrobowego była najeżona sprzecznościami, niespójna, a obok typowych wątków katarskich (wiara w wędrówkę dusz) spotykamy w niej ludowy demonizm o pogańskich korzeniach (przekonanie, że zmarli krążą po pustkowiach tuż poza granicami wsi, gdzie zaczyna się piekło, i że nękani przez złe duchy żyją tam pod postacią obdarzonych ciałem „sobowtórów”) czy mieszaninę prawowiernego katolicyzmu z obiegowymi ideami heretyckimi (mniemaniom jednych, że wszystkie dusze zostaną zbawione w chwili Sądu Ostatecznego, towarzyszyło tu odrzucenie przez innych wiary w Sąd i zmartwychwstanie ciał; jedni przeświadczeni byli o istnieniu ziemskiego raju lub miejsca odpoczynku zmarłych — inni, nieliczni, sądzili, że msze i dobre uczynki mogą zbawić duszę w czyśćcu, a więc uznawali samą jego ideę).

Obok katarów najliczniejsi byli wśród albigensów inni średniowieczni przeciwnicy czyśćca, waldensi, uznawani później przez kalwinów za duchowych protoplastów. Niezbyt słusznie, bo na przykład dokonywana przez waldensów negacja czyśćca, związana z ich ascetyczną doktryną i krytyką Kościoła widzialnego, mogła mieć jedynie wtórne znaczenie dla kalwinizmu. Jan Kalwin wyprowadził bowiem swoje nauczanie w tej kwestii — jak pisałem — ze zradykalizowanego augustynizmu, z augustyńskiej idei predestynacji. Ale bez wątpienia to właśnie niedobitki waldensów, które przetrwały krucjatę przeciw albigensom i utrzymały się do dzisiaj w szwajcarskim kantonie Vaud, stanowiły bezpośredni „pomost” pomiędzy herezjami średniowiecza a kalwinizmem. Przeżywszy bowiem w XV—XVII wieku szereg katolickich krucjąt francuskich i odrzuciwszy w XVI stuleciu propozycję połączenia się z luteranami, w wyniku długiego procesu akomodacji (XVI—XVIII w.) przystały w końcu jako względnie autonomiczne wspólnoty do Kościoła reformowanego.

Niewątpliwie na reformacyjne poglądy w sprawach czyśćca wpłynęła natomiast bezpośrednio późnośredniowieczna ideologia taborytów, radykalnego odłamu husytów. Krucjaty katolickie zadały wprawdzie śmiertelny cios taboryty- zmowi wiatach trzydziestych XV wieku, lecz ich niedobitki przyłączyły się w końcu do założonego przez Piotra Chelczyckiego Związku Braci Czeskich i w ten właśnie sposób dotrwały do czasów pierwszej, a nawet drugiej reformacji. Co więcej — w odróżnieniu na przykład od idei waldensów — taboryckie poglądy stały się w pewnym zakresie treścią uniwersalną i potoczną, do czego niewątpliwie przyczynił się człowiek, który po śmierci Jana Żiżki objął przywództwo — Prokop Łysy, zwany też Wielkim, teolog, ksiądz i kondotier; rewolucję husycką wyprowadził on poza granice Czech. Ideologia ta po części zgodna była z naukami Husa, szła jednak dalej. Głosiła, że tylko nieapokryficzne księgi Pisma powinny być podstawą dogmatów i praw, a wszystko to, co w Kościele odwołuje się do okresu poapostolskiego, do tak zwanej tradycji, nie jest obowiązkowe: liturgia, kult świętych, kult obrazów i relikwii, różne obrzędy i uroczystości zostały bowiem wymyślone przez ludzi i nie można się na nie godzić (nie obchodzono więc żadnych świąt z wyjątkiem niedzieli). Taboryci akceptowali przy tym sakramenty, modyfikując jednak ich koncepcję zgodnie z ogólnymi założeniami swej doktryny. Całkowicie i bezwzględnie natomiast odrzucili spowiedź i pokutę, a także wiarę w czyściec i naukę o przeistoczeniu. Jeszcze dalej szły różne dziwaczne grupki heretyków, które szukały schronienia wśród taborytów i o których nie da się czasem powiedzieć nawet tego, że były one chrześcijańskie (pikardzi, adamici, księżobójcy i inni). Nie wywierały one jednak większego wpływu na taborytyzm i jego autonomicznie ukształtowaną negację kościelnej doktryny czyśćcowej: przeciwnie, taborytyzm tępił je brutalnie.

W obrębie owych średniowiecznych heretyckich dążeń i ruchów, ujawniających się od schyłku XII wieku po stulecie XV poglądy na czyściec, jak łatwo zauważyć, nie stanowiły żadnej suwerennej doktryny, lecz — wyjąwszy specyficzną katarską teorię metempsychozy — były tylko jednym z wielu elementów antykościelnej ideologii. Toteż Kościół oficjalny średniowiecza, w odróżnieniu od Kościoła antyku (który tworzył zręby swej teologii spierając się z heretykami), nie budował nauki o czyśćcu w polemice z nimi, lecz tylko je zwalczał „ogniem

i mieczem”, widząc w nich przede wszystkim działania skierowane przeciw swym instytucjonalnym, ziemskim prerogatywom, przeciw swemu widzialnemu ciału (badanie zaś funkcjonujących w tych środowiskach poglądów na czyściec — jak wskazuje chociażby opisany przez Emmanuela Le Roy Ladurie przykład Mon- taillou, słynnej „wioski heretyków” z przełomu XIII—XIV wieku — było tu jedynie albo śledztwem poprzedzającym represje, albo właśnie ich wyrazem i rezultatem, nie rodząc poważniejszych skutków doktrynalnych). Dlatego ruchy te i tendencje nie miały poważniejszego znaczenia dla katolickiej teologii czyśćca (i w ogóle dla teologii tej epoki). Dlatego też, ze wszystkimi tego konsekwencjami, oficjalna kościelna doktryna „trzeciego miejsca” formowała się w późnym średniowieczu (jak również w okresie kontrreformacji) nie *ad intra,* lecz *ad extra,* w polemice i— rzadziej — w dialogu z prawosławiem i protestantyzmem, przy czym rozwiązania wypracowane w dyskusjach ze Wschodem stały się podstawą i zasadniczą treścią dogmatyki z tego zakresu wczasach kontrreformacji (sobór trydencki w dekrecie o czyśćcu powtórzył więc na przykład naukę soboru florenckiego, dodając od siebie jedynie wskazania duszpasterskie). Musiało to siłą rzeczy prowadzić do ideologicznego skostnienia dogmatu (który przybrał niemal wyłącznie znamiona wyznacznika konfesyjnej tożsamości), nie zaś do jego teologicznego pogłębienia. Taką tendencję umacniał na dodatek fakt, że — zwłaszcza w przypadku prawosławia — u podstaw owego dialogu i owej polemiki stały raczej racje polityczne niż teologiczne.

Katolicka nauka o czyśćcu uległa więc stopniowo, po dostaniu się już w połowie XIII wieku w tryby rzymskiej machiny kościelno-państwowej, swoistemu „upolitycznieniu” (choć, oczywiście, nie mogło być to upolitycznienie zupełne). Ten przełomowy moment związany jest ze zwróconą właśnie ku Bizancjum i „schizmatyckiemu” Wschodowi chrześcijaństwa polityką papieża Innocentego IV (zresztą oskarżanego często przez katolickich historyków, że w swoim stanowczym pragmatyzmie dokonał on zbyt radykalnego i mającego trwać przez stulecia zwrotu Kościoła ku jego ziemskiemu władztwu). Oto więc — w takim politycznym kontekście, ożywiony rysującymi się wówczas mocno możliwościami rozciągnięcia swego prymatu nad ortodoksją wschodnią — w liście apostolskim *Sub catholicae* z 6 marca 1254 roku zwracał się on do legata apostolskiego na Cyprze, nawiązując do odpowiednich fragmentów Nowego Testamentu (Mt 12, 32; 1 Kor 3, 10—15) i pisząc, że istnieje

możliwość oczyszczenia po śmierci z grzechów powszednich, nie odpuszczonych w życiu ziemskim. Istotny był tu kompromisowy, otwarty charakter przytoczonych tez i argumentów. Innocenty IV wyraźnie stronił bowiem od tych ujęć zachodnich, które mogłyby obruszyć Greków. Ukazywał więc jako źródło nauki o czyśćcu wspólną obu stronom podstawę nowotestamentową (nie zaś teologiczną tradycję łacińską), pomijał drażliwą kwestię ognia oczyszczającego i koncepcję czyśćca jako realnego miejsca w zaświatach (odwołując się raczej do możliwości niż do aktu i raczej do idei procesu czy stanu oczyszczenia niż do pojęcia *purgatońum).*

W tym kontekście niezbędny jest wszakże pewien dłuższy ekskurs na temat stosunku teologii prawosławnej do czyśćca. Wątek ów Le Goff pomija w swoim studium, głównie z powodów chronologicznych, prawosławie bowiem kształtowało swe poglądy na istotę czyśćca na ogół nieautonomicznie, wtórnie — jako

teologiczną odpowiedź na późno przecież uformowaną doktrynę katolicką. W zasadzie dokumenty Kościoła prawosławnego (szczególnie z XVIII—XIX wieku) wyrażają przekonanie, że katolicka nauka o czyśćcu nie znajduje podstaw ani w Piśmie Świętym, ani w patrystyce. Z tego względu zatem obca musi być ona prawosławiu, przy czym dystans ów — a zarazem negacja — stopniowo się pogłębiały, w miarę rozwoju doktryny czyśćca na Zachodzie. Podobne przekonania żywią również inne Kościoły wschodnie nie pozostające w unii z Rzymem, na przykład Kościół ormiański. Jednakże sprawy nie przedstawiają się wcale tak prosto i jednoznacznie. Na przykład w czasie soboru ferraro-florenckiego (1438—1439) prawosławni i dyzuniccy Ormianie odrzucali wprawdzie naukę o czyśćcu jako miejscu, karze ognia oraz możliwości zadośćuczynienia za grzechy, skłonni byli natomiast do uznania, że istnieje proces czy też pośredni stan oczyszczenia. Także teksty liturgii prawosławnej nie zawierają żadnej wzmianki o czyśćcu jako miejscu, jakkolwiek zachęcają one do niesienia pomocy (głównie przez eucharystię i dobre uczynki) umarłym w ich oczyszczaniu się i przygotowywaniu do pełnego udziału w Królestwie Bożym.

Z tego względu, mimo zasadniczej niechęci chrześcijańskiego Wschodu do nauki o czyśćcu, w prawosławnej myśli teologicznej istniały (i istnieją) rozmaite nań poglądy. Po pierwsze więc, wielu teologów bizantyńskich — między innymi Marek Eugenikos z Efezu, Meletios Pigas, Cyryl Lukaris (1572—1638, kalwini- zujący patriarcha Aleksandrii, a następnie

Konstantynopola), Meletios Syrigos (mimo opublikowania w 1687 roku greckiego przekładu nasyconego przecież treściami katolickimi *Confessio* Mohyły) — a później przedstawicieli prawosławia rosyjskiego uważało, że tuż po śmierci odbywa się sąd indywidualny ze wstępnym wyrokiem, w wyniku którego dusza sprawiedliwego może radować się jakąś odmianą szczęścia, dusza zaś grzesznika doznać oczyszczenia dzięki wstawiennictwu Kościoła. Jednakże nie może być tutaj mowy o żadnych fizycznych formach owego wyroku: nagroda i kara po śmierci mają bowiem charakter wyłącznie duchowy, oczyszczenie zaś dokonuje się dzięki miłosierdziu Boga, nie przez kaźnie i cierpienia zadośćczyniące. Po drugie, niektórzy prawosławni teologowie latynizujący i skłonni do większego otwarcia na katolicyzm, jak patriarcha Konstantynopola Gennadios II Scholarios (XV w., we wcześniejszych wypowiedziach), Mitrofanes Krytopoulos (patriarcha Aleksandrii, podopieczny i przeciwnik Lukarisa), Piotr Mohyła (wywodzący się z rodziny hospodarów wołoskich i wykształcony w Polsce metropolita Kijowa, w głęboko przenikniętym katolicyzmem i scholastycznymi kategoriami *Confessio fidei ortodoxae* z 1640 roku i *Trebniku* z 1646 roku), patriarcha jerozolimski Dositeos II Notaras (do 1690 roku, przede wszystkim w *Confessio* z 1672 roku), Stefan Jaworski (1658—1722, ukształtowany w kijowskim, polsko-ruskim kręgu kulturalnym wybitny kaznodzieja i teolog, metropolita riazański, pełniący — po reformach Piotra I, których był przeciwnikiem — funkcję głowy Kościoła rosyjskiego), uważali, że czyściec jest stanem oczyszczenia (wedle określeń soboru ferraro-florenckiego). Odrzucali więc oni jedynie katolicką doktrynę czyśćca jako miejsca, a także wizję ognia oczyszczającego oraz możliwość osobistego zadośćuczynienia za grzechy. Wreszcie, po trzecie, poza tymi (mniej więcej wyrazistymi) nurtami istniał w dawniejszej teologii prawosławnej niezbyt koherentny kierunek, który przeciwstawiał

się wprawdzie katolickiej koncepcji ognia czyśćcowego, ale w innych kwestiach jego reprezentanci różnili się. Tworzyli go zatem ci, co nie określili zdecydowanie swej postawy wobec nauki o czyśćcu (metropolita Filaret Drozdow), jak i ci, co głosili poglądy nasycone rozmaitymi antynomiami, zarówno ci, których charakteryzowała zmienność i „sytuacyjność” głoszonych tez budowanych w zależności od partnera, z którym właśnie toczyli dysputę, jak i ci, co — odrzucając naukę o czyśćcu jako stanie i miejscu — dostrzegali jednak możliwość jakiegoś złagodzenia

losu zmarłych poprzez modlitwę Kościoła. Zdaniem wielkiego rosyjskiego myśliciela religijnego z przełomu wieków, spirytualistycznego „neo-chrześcijanina" Siergieja Bułgakowa, Kościół prawosławny nie odrzuca jednak całkowicie tezy, że jest możliwy jakiś stan oczyszczenia, w którym dusza ludzka może wyzwolić się z mąk piekielnych dzięki modlitwie Kościoła, a nawet — na mocy swego wewnętrznego odrodzenia — zdoła ona przejść ze stanu odrzucenia do stanu usprawiedliwienia. W swojej modernistycznej, nieortodoksyjnej wizji Bułgakow powracał więc w pewnym sensie do pierwotnych wyobrażeń chrystia- nizmu i na wzór czyśćca pojmował on piekło, odrzucając zarazem jego wieczność, co wynikało z tego, że dla jego eschatologii znamienna była apokatastaza, nie zaś apokalipsa. Bułgakow twierdził też, otwierając drogę późniejszej teologii apofa- tycznej prawosławia, że rozróżnienie między czyśćcem a piekłem jest niemożliwe, gdyż pozagrobowy los każdej duszy jest niewiadomy. W drugiej połowie XX wieku pojawili się również myśliciele prawosławni — zwłaszcza wybitni teologowie działający na Zachodzie, jak V Lossky czy G. Florovsky — twierdzący, że dusze zmarłych nie cierpią, albo — wreszcie — że ich cierpienie ma charakter oczyszczający, nie zaś przebłagalny (komuś bowiem, kto umiera w łasce, Bóg przebacza grzechy, nie wymagając odeń kar, gdyż Chrystus jest jedynym przebłaganiem Boga za grzechy świata). Stała się jednocześnie wyraźna we współczesnej teologii prawosławnej tendencja do niewypowiadania jakichkolwiek orzeczeń na temat życia pośmiertnego i jego form (teologia apofatyczna).

Niejednorodna, głęboko zróżnicowana postawa wyznawców prawosławia wobec czyśćca sprawiała zatem, że w różnych epokach, zwłaszcza w średniowieczu, był możliwy pewien — czasem nawet daleki — kompromis w tym względzie pomiędzy chrześcijaństwem Wschodu a Zachodu. Jednocześnie sama katolicka doktryna czyśćca podlegała ewolucji i jej formuły, zanim zostały usztywnione w XV—XVI wieku, były na tyle pojemne i płynne, że dawało się je uzgodnić z możliwą do zaakceptowania przez Greków ideą pośmiertnego oczyszczenia dusz. Jednakże to nie kompromis teologiczny (między innymi w sprawie czyśćca i znacznie ważniejszej od niej kwestii *Filioque)* stał u podstaw unii zawartej między Bizancjum a Rzymem na II soborze lyońskim (1274). Wprost przeciwnie: decydowały racje wyłącznie polityczne, przy czym obie strony układu (papiestwo i cesarstwo wschodnie) nie uważały za stosowne odwołania się do powszechnej opinii prawosławia, stanowczo i niezmiennie wrogiej

zachodniej dominacji oraz jakimkolwiek ustępstwom formalnym lub rytualnym na rzecz Łacinników.

Chodziło o to, że Michał VIII Paleolog (koregent 1259—1261, cesarz 1261— 1282), pragnąc zabezpieczyć swe władztwo przed ambicjami Karola Andegaweńskiego, króla Neapolu, uporczywie zmierzał do negocjacji z Rzymem, celem

pozyskania papieskiego wsparcia. Na zabiegi cesarskie odpowiedział w końcu uduchowiony papież Grzegorz X (1271—1276), który nie kierował się doraźnymi motywami politycznymi, lecz dążył do reformy Kościoła, do zjednoczenia chrześcijaństwa i do ustanowienia na nowo chrześcijańskiego *dominium* w Ziemi Świętej, uważając te zadania za zespolone ze sobą (podobnie jak cesarz Michał, jakkolwiek dla niego były one czymś wtórnym wobec bizantyńskiej polityki obronnej). W tym właśnie celu zwołano zatem w 1274 roku sobór lyoński II. Wcześniej jednak papież musiał uporać się z knowaniami Karola Andegaweńskiego, Michał VIII zaś użyć siły, aby spacyfikować swe duchowieństwo. Z tego powodu w Lyonie reprezentowany był tylko przez dawnego patriarchę Germano- sa (nowy patriarcha Józef sprzeciwiał się unii), metropolitę nicejskiego Teofane- sa i kanclerza Georgiosa Akropolitesa (swoich przedstawicieli przysłał także cesarski syn, Andronik II, koregent od 1272 roku).

6 lipca 1274 roku, po uroczystej mszy (odprawionej po grecku) w katedrze lyońskiej, odczytano listy cesarza oraz jego wyznanie wiary. Znajdowały się w nim między innymi stwierdzenia o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna (*Filioque*), a także uznanie prymatu papieża. Wyznanie wiary cesarza Michała VIII zawierało ponadto potwierdzenie ważności chrztu udzielanego przez Łacinników, stwierdzenie istnienia czyśćca, naukę o siedmiu sakramentach (chociaż Grecy nigdy jej nie podważali) oraz obronę ważności konsekracji na chlebie przaśnym. Wyznanie wiary Michała Paleologa nie orzekało zarazem nieważności konsekracji na chlebie kwaszonym i nie zakazywało tej praktyki. Nie zmuszało też ono Kościoła greckiego, by włączył *Filioque* do swego wyznania wiary. Jakkolwiek delegaci Greków obiecali posłuszeństwo papieżowi w imieniu własnym oraz cesarskim i odśpiewali *Credo* wraz z *Filioque,* całe to wydarzenie było jedynie spektaklem bez większego znaczenia. Kiedy bowiem dwa lata później umarł papież Grzegorz X, jego dążenie do jedności zostało zerwane, król Karol odzyskał wpływ na politykę rzymską, a prawosławie burzyło się przeciw narzuconej przez

cesarską politykę unii. Wreszcie po siedmiu latach wzajemnych oskarżeń unia skończyła się odrzuceniem jej przez Andronika II (1282— 1328) i ekskomunikowaniem tego cesarza przez Marcina IV (1281—1285). Oczywistym dorobkiem unii pozostało jednakże wyznanie wiary cesarza Michała, które na trwałe weszło do dogmatycznych orzeczeń Kościoła katolickiego — formułowanych zarówno *ad intra*, jak i (przede wszystkim) *ad extra* w sprawach czyśćca.

Jednakże — zanim doszło do ponownego ważnego dialogu ze Wschodem — katolicka koncepcja czyśćca została podważona w wypowiedziach jednego z papieży z początków XIV wieku i właściwie dopiero od negacji jego „heretyckiej" nauki przez następcę zaczęła się stopniowo tworzyć oficjalna struktura dogmatu, który można było zaprezentować prawosławnym. Oto bowiem wiekowy Jan XXII (1316—1334), człowiek o bardzo konfliktowej naturze imający z tego powodu wiele kłopotów, został zaatakowany przez konserwatywnych teologów i politycznych nieprzyjaciół z racji swej teorii o tak zwanym odroczonym widzeniu Boga. W cyklu kazań wygłoszonych na dworze papieskim wAwinionie, a także w listach z 1331 i 1332 roku, papież przedstawił bowiem znienacka tezę — traktowaną niekiedy jako polemiczną odpowiedź na wizjonerstwo Dantego — że dusze

sprawiedliwych do dnia Sądu Ostatecznego nie cieszą się uszczęśliwiającym widzeniem Boga, lecz jedynie obecnością człowieczeństwa Chrystusa. Co oznaczało to dla nauki o czyśćcu, nie trzeba wyjaśniać. Wprawdzie dworscy pochlebcy i karierowicze na pozór zaakceptowali ową koncepcję, lecz w istocie pozostawała ona w głębokiej sprzeczności z katolicką tradycją teologiczną, w której wiara w czyściec uzyskała dopiero co swój pełny wyraz. Sam papież bronił zresztą z coraz mniejszym zapałem owej niezbyt prawowiernej nauki, by wreszcie odwołać ją na łożu śmierci (na którym spoczął, mając ponad dziewięćdziesiąt lat). Kontrowersje wywołane przez niepokornego starca wymagały jednak znacznie bardziej stanowczej reakcji oficjalnej, która nastąpiła za sprawą kolejnego papieża, Benedykta XII (1334—1342), cystersa o rozległej wiedzy teologicznej. Benedykt XII nie tylko unieważnił prywatny pogląd Jana XXII, ale zdefiniował w bulli *Benedictus Deus* powszechną doktrynę wiary, która głosiła, że wżyciu przyszłym skalane grzechami dusze ludzkie zostaną oczyszczone i że czyste (oraz oczyszczone) dusze wnet po śmierci osiągają wieczną szczęśliwość, jeśli są wolne od winy grzechu. Tak oto

dogmat uzyskał postać, której Zachód mógł się trzymać podczas zjednoczeniowych dyskusji ze Wschodem. Następca Benedykta XII, papież Klemens VI (1342—1352), w liście apostolskim *Super guibusdam* (1351), skierowanym do katolikosa Armenii, mógł już zatem napisać, że w czyśćcu znajdują się dusze zmarłych wstanie łaski, którzy nie odprawili pełnej zadośćuczynnej pokuty za swe grzechy.

Tymczasem tureckie zagrożenie, jakie zawisło nad Konstantynopolem, sprawiło, że w XIV—XV wieku cesarze bizantyńscy na nowo — ciągle przy gwałtownym sprzeciwie prawosławnej opinii i kleru — podjęli gwałtowne próby przywrócenia unii z Rzymem. Propozycje te były najpierw analizowane przez sobór w Bazylei (1431—1447/1448), a jeszcze poważniej potraktował je papież Eugeniusz IV (1431—1447), który wykorzystał prośby Greków o spotkanie w Italii jako pretekst, by przenieść sobór do Ferrary, a później do Florencji. Sobór stał się ostatnią i najważniejszą próbą usunięcia różnic między Kościołem rzymskim a bizantyńskim. Dnia 8 stycznia 1438 roku nastąpiło jego otwarcie w Ferrarze, a wkrótce przybyła nań około siedmiusetosobowa delegacja bizantyńska (8 lutego 1438 roku). Przewodził jej sam cesarz Jan VIII Paleolog, a w jej skład wchodzili: patriarcha Józef II, metropolita Nicei — Bessarion, metropolita Efezu — Marek Eugenikos, metropolita Kijowa i całej Rusi — Izydor, metropolita Heraklei — Antoni i (oprócz cesarskiego brata, Demetriusza) liczni eksperci świeccy, a także przedstawiciele patriarchów Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Były tam również delegacje Kościołów gruzińskiego i rosyjskiego (ta ostatnia pojawiła się dopiero w sierpniu). Cesarz Jan VIII, obawiając się, by spory teologiczne nie uniemożliwiły unii, zalecił swej delegacji ich unikanie. Łacinnicy jednakże mocno nalegali na uzgodnienie głównych rozbieżności z zakresu teologii, rytuału i dyscypliny, które — według Greków — dzieliły obydwa Kościoły. W katalogu owych rozbieżności na poczesnym miejscu znajdowała się właśnie doktryna o czyśćcu, a ponadto kwestia pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque*), zagadnienie chleba do konsekracji, sprawa prymatu papieskiego.

Mimo to — najpierw w Ferrarze, a gdy tam wybuchła zaraza, we Florencji, dokąd przeniesiono sobór (16 stycznia 1439 roku) — toczyły się przewlekłe

dyskusje teologiczne, w których Bizantyńczycy zostali przytłoczeni patrystyczną oraz scholastyczną biegłością zachodnich uczonych i

duchownych (z tego powodu niektórzy Grecy, jak Bessarion, metropolita Nicei i późniejszy kardynał, czy Izydor, metropolita Kijowa i całej Rusi, byli szczerze przekonani o słuszności roszczeń katolickich i nakazie przywrócenia jedności w chrześcijaństwie). Ponadto Grecy pertraktowali pod presją rosnącego zagrożenia ze strony Turków, oczekując za cenę ustępstw w kwestiach wiary pomocy militarnej Zachodu, i nie dysponowali dostatecznymi funduszami na utrzymanie swej delegacji. Papież Eugeniusz IV i jego doradcy, którym przewodził kardynał Giuliano Cesarini, domagali się w tej sytuacji bezwarunkowego przyjęcia stanowiska rzymskiego we wszystkich kwestiach spornych.

Najpierw zatem podjęto sprawę czyśćca, głównie za przyczyną Marka Euge- nikosa. Po krótkiej dyskusji osiągnięto w tej sprawie porozumienie dotyczące rzeczy istotnych, nie przywiązując wagi do identyczności wyrażeń, a Bessarion oświadczył, że Grecy przyjmują ideę cierpienia i kar czyśćcowych, nie uznają tylko idei ognia, który — ich zdaniem — wiąże się wyłącznie z karami piekielnymi. Jednakże Marek Eugenikos nie przystał na wyjaśnienia Bessariona. Ponadto zarówno Marek Eugenikos, jak i pozostali Grecy nie mogli zaakceptować twierdzenia Łacinników, że umierający w grzechu winni zań wynagrodzić. W końcu, głównie pod naciskiem cesarza, strona bizantyńska przedstawiła następującą formułę: „Dusze sprawiedliwych bezpośrednio po śmierci [a zatem przed zmartwychwstaniem] doznają pełnej szczęśliwości, do jakiej są zdolne; po zmartwychwstaniu natomiast dochodzi jeszcze coś do tego szczęścia, mianowicie uwielbienie ciała, które jaśnieje jak słońce.” Na tym dyskusja stanęła, ustępując miejsca innym kwestiom, przede wszystkim sprawie najważniejszej — sporowi o *Filioque*.

Jednakże 9 czerwca 1439 roku — już we Florencji — papież zwrócił uwagę na jeszcze inne niż *Filioque* problemy, które należałoby rozwiązać, by można było podpisać akt unijny. Chodziło znowu o czyściec (Grecy, mimo przedyskutowania tego punktu w Ferrarze, zgłaszali wciąż zastrzeżenia), prymat i chleb do konsekracji. Były to *Postulata* papieskie. Grecy wyjaśniali, że nie mają upoważnienia cesarza do dyskutowania owych zagadnień, tymczasem zaś zmarł patriarcha Konstantynopola, Józef II, pozostawiając po sobie następujący testament duchowy: „Józef, z miłosierdzia Bożego arcybiskup Konstantynopola, nowego Rzymu, i patriarcha ekumeniczny. Stojąc u kresu mego życia, w punkcie, gdzie płaci się daninę obowiązującą całą ludzkość, pragnę przy pomocy łaski Bożej

jasno wyłożyć na piśmie moim synom w wierze to, co wyznaję i podpisuję. A zatem wszystko to, co wyznaje i czego naucza katolicki i apostolski Kościół Pana naszego Jezusa Chrystusa mający swą siedzibę w starym Rzymie, ja także uznaję i uroczyście stwierdzam, że we wszystkim z nim jestem. Uznaję również świętego Ojca Ojców, najwyższego biskupa i przedstawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa, papieża starożytnego Rzymu. Uznaję także czyściec. Na dowód czego podpisuję 9 czerwca 1439 roku."

*Postulata* zaniepokoiły cesarza i Greków. Unia, która zdawała się już niedaleka, mogła nie dojść do skutku. Na spotkaniu z cesarzem i kilkoma greckimi metropolitami papież polecił więc wyjaśnić zagadnienie prymatu ichleba do

konsekracji, pomijając sprawę czyśćca. Strona grecka nie była zadowolona z takiego obrotu sprawy i chciała obrady soborowe przerwać. Papież polecił zatem kardynałowi Cesariniemu, aby do tego nie dopuścił. Grecy zebrani u cesarza Jana w większości wyrazili zgodę na przyjęcie papieskich *Postulata*, przeciw czemu bardzo energicznie zaprotestował Marek Eugenikos. Pospiesznie zredagowany i uzgodniony 4 lipca 1439 roku końcowy akt pojednania został w niedzielę 5 lipca podpisany przez niemal wszystkich Greków (nie podpisali go tylko Marek Eugenikos i biskup ze Stauropolis), a następnie przez Łacinników. Uroczyste zawarcie unii ogłoszono 6 lipca 1439 roku bullą papieża Eugeniusza IV *Laetentur coeli* podczas uroczystej liturgii w katedrze florenckiej. Łaciński tekst dekretu odczytał kardynał Giuliano Cesarini, tekst grecki — metropolita Nicei, Bessa- rion. Czołowi teologowie bizantyńscy formalnie uznali tutaj, w imieniu Kościoła wschodniego, rzymską doktrynę *oFilioque*, o supremacji papieża i o czyśćcu; Grecy natomiast mogli nadal używać kwaszonego chleba w Eucharystii. W twierdzeniach doktryny przygotowanej w Rzymie do zaakceptowania przez Greków, Ormian i innych chrześcijan wschodnich, które zawarte były w dekrecie unii, nauka o czyśćcu i siedmiu sakramentach została zaś przedstawiona, jak gdyby była to formuła podzielana przez wszystkich, chociaż ukazywała się dopiero po raz pierwszy w autentycznej i uroczystej deklaracji wiary. Sobór florencki w tym orzeczeniu o charakterze definicji dogmatycznej, do którego dołączono wyznanie wiary cesarza Michała VIII Paleologa z soboru lyońskiego II (1274), mówił zatem

0 karach, jakim podlegają ci, co „zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy”, a także wyraził opinię, że dusze przebywające w czyśćcu doznają pomocy od wiernych wstawiających się za nimi, głównie dzięki ofierze mszy, modlitwom i jałmużnom.

Unia florencka okazała się dla sprawy przywrócenia jedności chrześcijaństwa równie nieskuteczna i nietrwała, jak unia lyońska. W Bizancjum, gdzie nadzieje na pomoc wojskową Zachodu powoli gasły, popierana była przez mniejszość duchowieństwa, intelektualistów, a także przez dwóch ostatnich cesarzy, Jana VIII

1 Konstantyna XI. Autorytet ich okazał się wszakże niezdolny do narzucenia swojej woli Kościołowi. Dopiero więc 12 grudnia 1452 unię formalnie proklamowano w kościele Hagia Sophia. A pięć miesięcy później Konstantynopol został zdobyty przez Mehmeda II i unia florencka upadła wraz z cesarstwem bizantyńskim. Mimo wszystko jednak jej znaczenie religijne, także w dziedzinie teologii czyśćca, przekroczyło znaczenie polityczne, któremu pierwotnie była podporządkowana. Z jednej strony bowiem ukazała ona, że pomiędzy dwoma Kościołami istnieje możliwość kompromisu (a przynajmniej dialogu), z drugiej zaś, właśnie w kwestii czyśćca, pozwoliła po pierwsze katolicyzmowi na ukształtowanie własnych, wyrazistych definicji dogmatycznych, użytecznych także w późniejszych sporach z protestantami, a po wtóre ujawniła i intelektualnie wzmocniła w obrębie prawosławia jego nurt bardziej ekumeniczny, latynizujący, o którym była tu już mowa.

Równie nieskuteczne jak unia z prawosławiem okazało się też porozumienie z Kościołem ormiańskim, zawarte kilka miesięcy później, któremu przedstawiono do przyjęcia między innymi (wypracowane w dysputach z prawosławnymi) dogmatyczne definicje czyśćca i prymatu papieża. Mimo to dialog z Ormianami

nie ustał, owocując u progu XVIII wieku zawarciem unii z ich częścią. Nie ustały także próby dialogu z Grekami, mimo że znajdowali się oni już pod tureckim panowaniem. Jednakże był to dialog pozorny, dialog, w którym Rzym posługiwał się formami teologicznego i kościelnego dyktatu. Tak więc bulla papieża Piusa IV (1559—1565) z 16 lutego 1564 roku odbierała wszystkie prerogatywy przyznane Grekom przez jego poprzedników. Również wyznanie wiary, ułożone za pontyfikatu Grzegorza XIII (1472—1585) i służące za wzór dla „klasycznego” wyznania wiary

Urbana VIII (1623—1,644), świadczyło wprawdzie o większej otwartości niż wyznanie Piusa IV ale ustępstwa poczynione ongiś na rzecz Greków zostały z niego wyłączone — wymagało ono od nich na przykład przyjęcia łacińskiego terminu *purgatońum.* I dopiero sformułowania soboru watykańskiego II (1962— 1965), zawarte w jego Konstytucji o Kościele, mówiące o tych, którzy „poddają się oczyszczeniu", i nie zawierające żadnej aluzji do doktryny o zadośćuczynieniu, mogłyby — zdaniem niektórych — zostać przyjęte przez prawosławie.

Kształtując w dialogu z prawosławiem swą dogmatykę czyśćca, Zachód mógł oczywiście oprzeć się na rozległej tradycji patrystycznej i scholastycznej, którą tak wnikliwie przedstawia Le Goff. Jej nurt zasadniczy wymaga tu jednak krótkiej rekapitulacji, choćby dlatego, by można było ujawnić zarówno jego sens ogólny, czytelny już w pełni średniowiecza, jak też ukazać pewną — mimo wszystko — niespójność pojawiających się tu sądów (tym bardziej, że w nie zmienionej postaci kierunek ten utrzymał się aż do XIX—XX wieku). Oto więc papież Grzegorz I Wielki sądził, że kara oczyszczająca za grzechy powszednie jest cięższa od wszystkich kar doczesnych *(Dialogi).* Do opinii takiej nawiązali Augustyn oraz Cezary z Arles, podkreślając zarazem, że modlitwy i jałmużny wiernych oraz ofiara mszy mogą przynieść ulgę przebywającym w czyśćcu. Byli oni wyrazicielami (wraz z Hieronimem i Ambrożym) tak zwanego jurydycznego kierunku tertuliańskiego, któremu właśnie Augustyn nadał kształt ostateczny. Odrzucając bowiem chiliazm autor *Państwa Bożego* był przekonany, że pobyt w czyśćcu następuje przed zmartwychwstaniem ciał, a zatem między szczegółowym sądem indywidualnym i powszechnym Sądem Ostatecznym. Kto umiera bez grzechu śmiertelnego — twierdził — ale z nie uporządkowanymi jeszcze sprawami ziemskimi, nie może być godzien natychmiastowego oglądania Boga „twarzą w twarz". Będzie więc on zbawiony — wedle wyrażenia świętego Pawła — „jakby przez ogień" (ale o owym ogniu Augustyn wyrażał się niezbyt precyzyjnie, raz traktując go w sposób przenośny i symboliczny, innym razem jako coś rzeczywistego).

Scholastyka przejęła w zasadzie koncepcję Augustyna, z tym jednak, że poglądy na kwestię ognia czyśćcowego były także w jej obrębie zróżnicowane i niepewne. Nie do końca podzielał je Bernard zClairvaux, który zakładał również, że w czyśćcu może panować ziąb. Odwołując się do *Sentencji* Piotra Lombarda, scholastyczni teologowie XIII stulecia

(Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu) wprowadzili szereg drugorzędnych szczegółów dotyczących grzechu powszedniego, wagi i trwania kar, utwierdzenia w łasce i pewności zbawienia, radości z umiłowania Boga oraz lokalizacji czyśćca. Jednocześnie wielkim zagrożeniem dla tej koncepcji zaświatów, łącznie z czyśćcem, umocnionej przez scholastyczną reinterpretację arystotelizmu i średniowieczny augusty-

nizm, okazał się inny nurt arystotelizmu średniowiecznego, awerroizm (reprezentowany między innymi przez Sigera z Brabancji i Marsyliusza z Padwy). Szczególne, niepokojące ortodoksję kościelną znaczenie miała tutaj awerro- istyczna teoria duszy, jej ontologicznej niejednorodności. Poprzez oderwanie nieśmiertelnej duszy od człowieka unicestwiała ona bowiem indywidualną odpowiedzialność pośmiertną za grzechy, unieważniała problem kar i nagród szafowanych w zaświatach, wyznaczała jednostce — jako jedyny obszar sensowności i szczęścia, jako cel — świat doczesny, a w konsekwencji pozbawiała podstaw wszelką działalność Kościoła. Pod koniec XIII stulecia awerroistyczni etycy, jak Idzi z Orleanu, wyprowadzają z owej teorii radykalny ideał człowieka „wielkiego ducha", który wiązał sens ludzkiego istnienia z poznaniem, ograniczał szczęście do życia na ziemi i odrzucał jakąkolwiek myśl o szczęśliwości wiecznej, pośmiertnej. Ta ostatnia mogła polegać — zdaniem Idziego i bliskich mu anonimowych etyków — wyłącznie na dobrej pamięci o zmarłym, jedynej rzeczy, która naprawdę trwa po ustaniu życia. Jednakże potępienie awerroizmu w 1277 roku, jak też zwycięskie wyjście papiestwa z konfrontacji z cesarstwem (awerroizm był w XIII stuleciu filozofią polityczną władzy świeckiej) sprawiło, że nurt ten przestał mieć większe znaczenie. Na widowni pozostały więc scholastyka tomistyczna i franciszkański augustynizm, a późniejsze przeobrażenia filozoficzne (ockhamizm, skotyzm) nie odegrały już większej bezpośredniej roli w kwestii czyśćca (pominąwszy pewien wpływ ockhamizmu na wiklefizmu, a wiklefizm na husytyzm). Pod względem teologicznym dogmat był już bowiem wówczas w głębi ukształtowany i oczekiwał jedynie na oficjalne zadekretowanie (co nastąpiło w kontekście dialogów unijnych Wschodu z Zachodem).

Jednakże owa doktryna czyśćca kształtowała się nie tylko pod wpływem teologicznej, scholastycznej wykładni eschatycznego stanu człowieka, lecz rozwijała się w ścisłym związku z formami pobożności, z liturgią za

zmarłych (śmierć, pogrzeb, Dzień Zaduszny) oraz sztuką sakralną. Szczególnym przejawem zewnętrznym obecności czyśćca — wskazującym zarazem na doktrynalne skostnienie i dogmatyzację wiary w „trzecie miejsce" — stało się tu powstanie i rozbudowanie swoistych postaci dewocji, tym bujniejszych i tym liczniejszych, im większa była formalizacja teologiczna, im uboższy stawał się krajobraz czyśćcowych wizji, im poważniejszemu zrytualizowaniu podlegała związana z nimi duchowość. Zamieranie, zmierzch czyśćca było zatem także procesem jego kościelnej instytucjonalizacji, w którym to, co wewnętrzne, ustępowało przed tym, co zewnętrzne, a teologia i indywidualne życie duszy cofały się przed zbiorowymi praktykami obrzędowymi i zorganizowanymi objawami kultu — przed gwałtownym rozwojem nabożeństwa do dusz czyśćcowych, bractw kościelnych i zgromadzeń zakonnych. Ale to właśnie owe zewnętrzne, zinstytucjonalizowane formy dewocji czyśćcowej i ukształtowanie czyśćca jako bytu rozdwojonego, rozdartego pomiędzy doczesną władzę Kościoła i wieczne *dominium* Boże, miały doprowadzić do najpoważniejszego kryzysu w dziejach zachodniego chrześcijaństwa, do reformacji i rozłamu. Paradoksalne w przypadku owego kryzysu stało się zaś to, że w istocie był on szczególnym wymiarem najwyższego duchowego pragnienia — wymiarem tego, że u kresu średniowiecza, w jego jesieni, życie religijne uległo gwałtownemu „zagęszczeniu", pogłębieniu i wzbo-

dowość otworzyły drogę swoistej repoganizacji chrześcijaństwa. Nie mogło to oczywiście podobać się radykalnym monoteistom w rodzaju Lutra, Kalwina czy Zwingliego.

Po drugie, wracając do przerwanego wątku, do specyfiki wpływu, jaki na późnośredniowieczne chrześcijaństwo wywarła nowa, bardziej intensywna pobożność świeckich, należałoby powiedzieć o wzmożonym religijnym indywidualizmie tego czasu, o zjawisku, które Philippe Aries i Aron Guriewicz nazywają „ludowym personalizmem" epoki. Za przyczyną tej pobożności dokonał się zatem zasadniczy przełom w formach religijnego życia — wiara ludzi świeckich nabrała dość subiektywnego znaczenia, naruszając w pewnym zakresie dotychczasowy dyktat wiary kościelnej, zewnętrznej, komunitarnej. Oczywiście, ludzie owej epoki wciąż pilnie uczęszczali do kościołów, wciąż gromadzili się na nabożeństwach i mszach żałobnych, wciąż tłumnie słuchali kazań (choć rzadko przyjmowali sakramenty). Ale — zwłaszcza na Północy, tam, gdzie najmocniej zapuściła korzenie *devotio moderna* i jesień średniowiecza dała znać o sobie niebywałym spiętrzeniem sprzeczności oraz lęków, o jakim pisał Johan Huizinga — tam zwłaszcza zewnętrzna obrzędowość i więź kościelna już nie wystarczały. Przejmujący niepokój religijny ogarniał powoli mieszkańców Brabancji, Burgundii, Flandrii, Niemiec. I „każdy chciał iść do nieba", jak zapisał to pewien augsburski kronikarz z XV wieku. I każdy pragnął na wszelki sposób zapewnić sobie zbawienie, „po żywocie wieczny pobyt". I ruszyła maszyneria ekonomii zbawienia w jej najbardziej ziemskim, zmaterializowanym wymiarze. A czyściec — hybrydalna, na poły doczesna, na poły wieczna przestrzeń — stanowił najistotniejszy element owej machiny, jej podstawową strukturę. W trosce więc o jak najszybsze skrócenie w nim pobytu, o jak najszybsze dostąpienie wrót raju, w kościołach mnożono ołtarze, gromadzono fundacje za fundacjami, odpusty za odpustami. I rosła wiara, że przez tego typu własne starania potrafi się wyjednać łaskę Bożą dla siebie i bliskich, dla żyjących i zmarłych. Ale jednocześnie rozpadała się przy tym *fides carbonaria* — błędne koło religijnej tożsamości, w którym wiara Kościoła była wiarą węglarza, wiara węglarza natomiast wiarą Kościoła.

Z jednej strony wyrazem tych nastrojów była laicyzacja, egoistyczne pragnienie zmarłych, wyrażane choćby w ich figuratywnych nagrobkach i orgiastycznym wręcz przepychu *pompae funebris*, aby jak najdłużej pozostać na tym świecie chociażby we własnej podobiźnie nagrobnej,

chociażby w pamięci oszołomionych świadków. Aby choć w symbolicznym wymiarze „zatriumfować nad rozpadem ciała, nad lękiem nie tylko przed zmarłymi, ale i przed własną śmiercią, przed śmiercią w ogóle” (Georges Duby). Kościół opanował od zaraz to dążenie i — poprzez swoją ikonografię, poprzez swe kaznodziejstwo — prowadził ludzi do namysłu nad własną przemijalnością, nad rozkładem, nad ciałem śmiertelnym, przeznaczonym na zginienie, ciałem stanowiącym najwyższy przejaw *vanitas vanitatum.* Z tej lekcji śmierci płynęła lekcja moralności i wiary: należało się więc odwrócić od świata, od jego marności, i wybrać drogę Łaski i Prawdy. Drogę Czystości. Ale już u progu XIV wieku pobożność świecka — i zwykła świeckość — odmieniły kierunek tego dążenia: trwoga przed śmiercią, własną śmiercią, zapanowała nad umysłami i kulturą.

To zaś z drugiej strony sprawiło, że wyrazem tych nastrojów stało się karykaturalne stężenie czegoś, co Paul Johnson nazwał „mechaniczną religijnością”, i kupieckie niemal wyrachowanie, z jakim zaczęto wyzyskiwać pobożność do celów handlowych. Książęta Kościoła, książęta świeccy Rzeszy (z Halle i z Wit- tenbergi) oraz zwyczajni, sprytni handlarze odpustami i relikwiami rozpoczęli brutalną, konkurencyjną walkę o ten chłonny rynek. Rynek, na którym z niesłychaną gorliwością — w pogoni za cudem i zbawieniem, w pielgrzymkach i procesjach, w fundacjach i innych religijnych ekspensach — zaczęto poszukiwać świętej protekcji przeciw królestwu śmierci i doczesnemu złu.

Rynek ów rozwijał się stopniowo przez całe średniowiecze, u jego kresu stał się jednak czymś niebywałym. Proces ten wiódł od ukształtowania się idei, usankcjonowanej ostatecznie w XIII wieku, że niewielu będzie zbawionych (może jeden na tysiąc, a nawet jeden na dziesięć tysięcy wiernych, jak chcieli późnośredniowieczni kaznodzieje), poprzez znamienne przeobrażenia form pokuty, ku wielkiemu targowi odpustów, jaki eksplodował w końcu religijnym kryzysem XVI stulecia i protestancką reformą. Skoro zatem tak niewielu zasługiwało na zbawienie, trudno było uzyskać pełne odpuszczenie grzechów. W tej sytuacji ogromnego znaczenia nabierała pokuta (której kilkusetletnią dewaluację znakomicie przedstawił Paul Johnson w swojej *Historii chrześcijaństwa).* Pokuta zrazu niewiarygodnie ciężka (trzeba było przecież — podobnie jak w przypadku zbrodni świeckich — zadośćuczynić nie ofierze własnego zła, lecz znieważonemu Bogu). Pokuta, której wyrazem były ogromne wyrzeczenia: koszmar udręk fizycznych i ascetycznych praktyk, nie kończących się

postów, trud pielgrzymowania do licznych, odległych miejsc świętych. Bywało zatem często i tak, że rozmaitych form pokuty prawie nie sposób było wypełnić (z tego właśnie między innymi powodu Kościół przyjął stopniowo ideę czyśćca).

Jednakże idea pokuty i jej formy uległy z czasem wyrodzeniu. Wyłomem stało się tu zastępowanie pokutnika, najpierw z rozmaitych powodów uczuciowych, miłości lub obawy (pewien możny odbył w ten sposób siedmioletni post w trzy dni z pomocą 840 osób). Ale już w VII wieku pojawili się ludzie, którzy za pieniądze ofiarowali się odbyć pokutę za innych. Kościół jednak początkowo sprzeciwiał się pokucie zastępczej i innym formom złagodzenia kary, nawet jałmużnie pokutnej. Wkrótce, zwłaszcza wX—XII wieku, owa forma pokuty bogatych grzeszników stała się wszakże podstawą licznych kościelnych fundacji. Następna faza degradacji pokuty rozpoczęła się wraz z epoką krucjat do Ziemi Świętej. Występując w 1095 roku z ideą pierwszej z nich, papież Urban II (1088—1099), orzekł, że zastępuje ona pozostałe formy pokuty i zapewnia pełne rozgrzeszenie. Jednak ów obwarowany licznymi warunkami odpustowy przywilej papież ograniczył tylko do uczestników tej jedynej wyprawy. Przez cały wiek XII tylko więc krucjaty, z rzadkimi wyjątkami, stanowiły źródło odpustów. Ale już na początku XIII stulecia Innocenty III (1198—1216) objął odpustami również i tych, którzy wspierali wyprawy krzyżowe wyłącznie pieniędzmi oraz radą, a pięćdziesiąt lat później Innocenty IV nadawał z pewnymi zastrzeżeniami odpusty nawet i tym, co nie brali w nich żadnego udziału. Od końca wreszcie XIII wieku odpusty zaczęto nadawać ze względów politycznych rozmaitym panom świeckim, a niebawem zamożni grzesznicy mogli na łożu śmierci kupić od swych

spowiedników całkowite odpusty (pod warunkiem, iż umierali w stanie łaski, tuż po pełnej spowiedzi). W ciągu pierwszych sześciu miesięcy 1344 roku Klemens VI w samej tylko Anglii obdarzył ową łaską — za niecałe dziesięć szylingów od głowy — dwustu grzeszników, powiadając przy tym: „Papież powinien uszczęśliwiać swych poddanych.” Spowodowało to wnet masowe pielgrzymki do Rzymu. I kolejny pomysł z kręgu odpustowej inflacji: Bonifacy VIII (1294— 1305) nadał odpust zupełny tym wszystkim, którzy — wyspowiadawszy się ze swych grzechów — co sto lat odbywać będą, poczynając od jubileuszowego roku 1300, pielgrzymki do rzymskich kościołów świętych apostołów. W1343 roku Klemens VI skrócił ów okres do pięćdziesięciu lat, twierdząc przy okazji, że „jedna kropla krwi

Chrystusa wystarczy, by odkupić całą ludzkość. Z niezmierzonej ofiary Chrystusa powstał skarb, którego nie należy kryć pod obrusem ani też zakopywać w polu, lecz zeń czerpać. Bóg przeznaczył ów skarb swym namiestnikom na ziemi". W 1389 roku okres ten zmniejszono więc do trzeciej części stulecia, a w 1470 — do ćwierci wieku. W 1500 roku prawo nadawania odpustów zupełnych (ze szczególnych okazji) rozciągnięto też na wiele lokalnych kościołów. Odtąd odpusty zaczęto sprzedawać przy każdej okazji i za każdą cenę, a niektóre nawet były rozdawane przez papieży: w 1476 roku Sykstus IV (1471— 1484), pod wpływem emocji, nadawał odpust zupełny franciszkankom z Foligno za każdym razem, gdy wyznawały one swe grzechy. Także kardynałowie z papieskiego kręgu dopominali się o ów przywilej — i często go uzyskiwali. U schyłku XV wieku praktyki tego rodzaju niemal całkowicie załamały więc pierwotną, wczesnośredniowieczną ideę fizycznej pokuty.

Państwo papieskie przeżywało nieustannie — wbrew potocznym opiniom — rozpaczliwy kryzys finansowy, a brak pieniędzy zaostrzył się u progu XVI stulecia: nie można było dokonać z tego względu żadnych reform, nie można było kontynuować — powierzonej w 1505 roku przez papieża Juliusza II (1503—1513) Bramantemu — przebudowy bazyliki Sw. Piotra. Zwyczajowo papieże sięgnęli więc z tej okazji ku wypróbowanemu już wielokrotnie i zdewaluowanemu systemowi sprzedaży odpustów. Zgodnie z tym w 1507 roku Juliusz II, a w 1514 roku Leon X (1513—1521) ogłosił odpust zupełny dla całego chrześcijaństwa. Tradycyjnie do warunków przyjęcia sakramentów dochodziło tu uiszczenie ofiary pieniężnej na tę wielką budowę rzymską. Odpustowym kaznodziejom zostały natomiast przyznane specjalne pełnomocnictwa dotyczące spowiedzi i udzielania absolucji. Można było również nabyć „list spowiedni", uwalniając się w ten sposób od wszystkich grzechów — nawet od takich, przy których prawo absolucji przysługiwało wyłącznie papieżowi — lub przekazać odpust na rzecz zmarłych, jako że już w XV wieku pojawiły się papieskie odpusty dla dusz czyśćcowych.

W roku 1517, kiedy ogłoszono ów odpust w północnych Niemczech, czyli w kościelnej prowincji Moguncji, na widowni ukazał się znany lekkoduch, tamtejszy arcybiskup Albrecht Hohenzollern, dwudziestosiedmioletni brat elektora brandenburskiego. Wbrew prawu kanonicznemu nabył on w Rzymie pewną liczbę bardzo kosztownych dyspens (za 10 000 dukatów), aby móc panować nad trzema biskupstwami;

ponadto zobowiązał się wobec kapituły mogunckiej, że zapłaci Rzymowi z własnej kieszeni annaty w wysokości 14 000 dukatów. Aby

mieć na to wszystko pieniądze, zapożyczył się zatem w bankierskim domu Fuggerów. Ich zaś z kolei zamierzał opłacić, zawierając ze Stolicą Apostolską inną transakcję, równie skandaliczną: stanowiła ona, że arcybiskup Albrecht zostanie komisarzem odpustowym w Brandenburgii i w swoich trzech biskupstwach, przejmując całą kolektę oraz płynące z niej dochody, połowę będzie przekazywał Rzymowi, połowę zatrzyma zaś dla siebie (czyli, w rzeczywistości, dla Fuggerów). Na dodatek arcybiskup prowadził bardzo dochodowy jarmark relikwii, które zresztą kolekcjonował namiętnie: „Były tu całe ciała świętych, kość Izaaka, manna niebieska z pustyni, ułamek z Mojżeszowego płonącego krzewu, dzban z Kany Galilejskiej (z prawdziwym winem), kawałek korony cierniowej i jeden z kamieni, którymi zabito św. Szczepana” (Paul Johnson). Uderzało to bezpośrednio w interesy elektora saskiego, Fryderyka Mądrego, posiadacza równie zyskownej i ogromnej kolekcji świętości (17 433 kawałki kości oraz całe ciało św. Innocentego), który — uznając arcybiskupi handel odpustami i relikwiami za konkurencyjne wyzwanie i próbując powstrzymać wypływ pieniędzy z własnego państwa — zabronił sprzedaży odpustów na podległych sobie ziemiach i stał się w sposób naturalny sojusznikiem Marcina Lutra (niebawem włączył się on do gry).

Tymczasem bulla *Sacrosancti* z 31 marca 1515 roku, przyznająca arcybiskup- stwu mogunckiemu odpust na osiem lat, zaczęła wchodzić w życie: w pierwszą niedzielę adwentową owego roku ogłoszono więc tam odpust, a w styczniu 1517 roku arcybiskup Albrecht wyznaczył dwóch komisarzy, w tym lipskiego dominikanina, Johanna Tetzela, bezpośredniego sprawcę całego późniejszego zamętu. Oto bowiem w bulli mówiło się tylko o możliwości przyznawania odpustów umarłym, Tetzel zaś — wyposażony w odpowiednią instrukcję elektora, której sensem prawdziwym, choć ukrytym, było robienie pieniędzy na głodzie zbawienia — doprowadził ową zasadę do skrajności, wyrażającej się w przypisywanym mu dwuwierszu: „Gdy tylko pieniądz do puszki wskoczy, dusza w tej chwili z czyśćca wyskoczy.” Skrajność polegała tu przede wszystkim na tym, że Tetzel przyjął błędny teologicznie pogląd, iż odpust dla zmarłych uzyskać można dzięki samej tylko ofierze pieniężnej — bez okazywania skruchy i odpowiednich sakramentów — oraz, że można go udzielić określonej duszy. Jego kazanie w pobliżu Wittenbergi, utrzymane w tym

materialistycznym duchu, było właśnie bezpośrednią przyczyną wystąpienia trzydziestoczteroletniego augustianina (i augustynisty), Marcina Lutra.

W swoich *Dziewięćdziesięciu pięciu tezach przeciwko odpustom*, ogłoszonych w dniu Wszystkich Świętych 1517 roku, Luter nie tylko błędnie pisał, mitologi- zując papieskie dochody: „Papież ma bogactwa znacznie przewyższające bogactwa innych — dlaczego więc nie zbuduje świątyni Św. Piotra za własne środki, zamiast wyciągać pieniądze od ubogich chrześcijan?" Stwierdzał tam również, odwołując się do naturalnego światła rozumu, do zdrowego rozsądku, nie teologii, że papież może darować tylko te kary, które sam wymierza wedle własnego sądu lub kościelnych kanonów. Władza papieska może zatem dotyczyć tylko żywych i musi zatrzymać się u progu śmierci — odpustów nie da się więc stosować wobec dusz w czyśćcu, gdzie winę może odpuścić tylko Bóg, a nie ziemski następca świętego Piotra. Władza papieża nie rozciąga się więc na

tamten świat. Tymi stwierdzeniami Luter nie kwestionował jeszcze istnienia czyśćca — nastąpiło to po 1530 roku, w ich konsekwencji. Przywracał mu natomiast jednorodny, nadprzyrodzony status, wydzierając go doczesnemu włodarstwu Kościoła. Zarazem Luter odrzucał samą ideę odpustów: „Gdy nasz Pan Jezus mówił: czyńcie pokutę, to chciał, aby całe nasze życie było pokutą" — głosiła pierwsza z tez wittenberskich. Znaczyło to, że życie ludzkie ma być wojowaniem z grzechem i złem oraz wędrówką z Chrystusem poprzez zbawcze cierpienie, poprzez ból, śmierć i piekło. W swej żarliwości mniszej Luter odwoływał się do świętego Augustyna, a przede wszystkim do jego teorii predestynacji, którą Augustyn rozwinął u schyłku życia, komentując List św. Pawła do Rzymian. „Duch Święty obdarzył mnie tą wiedzą, kiedy siedziałem na [kloace]" — pisał później reformator o początku swej niebywałej przygody duchowej, przywołując dość szczególny moment, w którym po raz pierwszy zrozumiał Pawiowe zdanie z Listu do Rzymian: „Sprawiedliwy wiarą swą żyć będzie". Dla ożywionego augustyńską gorączką Lutra było ono jedyną odpowiedzią, jakiej można było udzielić dotychczasowemu, zbudowanemu na sakramentach i skandalicznej praktyce w sferze ekonomii zbawienia, chrześcijaństwu. Pismo Święte, a tylko ono *(sola Scriptura*) mogło być rzeczywistym źródłem Objawienia, w przeciwieństwie do tradycji kościelnej, mówiło przecież po prostu, że człowieka zbawia jego wiara, tylko wiara (*sola fides)*, nie dobre uczynki — to, że człowiek dokonuje

dobrych uczynków, mogło być wyłącznie zewnętrznym potwierdzeniem jego pewności zbawienia i oznaką spoczywającej na nim łaski *(sola gratia).*

W związku z podważeniem przez Lutra dogmatycznej nauki o czyśćcu papież Leon X bullą *Exsurge Domine* (1520) odrzucił jego twierdzenia, że istnienia czyśćca nie da się udowodnić na podstawie kanonicznych ksiąg Pisma Świętego, że nie wszystkie dusze w czyśćcu pewne są swego zbawienia oraz że są one poza stanem zasługiwania na miłość i jej pomnażania. Luter odpowiedział na ów dokument, który nosił charakter ostrzegawczy, pismem *Przeciwko bulli antychrysta.* Pisał w niej nie tylko, że papież jest antychrystem, ale nadto nakazywał mu oraz kardynałom — jako dziecko Boże i spadkobierca Chrystusa (z racji swojego chrztu) — czynić pokutę i zaprzestać diabelskich bluźnierstw, grożąc w przeciwnym wypadku potępieniem. Zaapelował też do soboru powszechnego, a następnie, 10 grudnia 1520 roku, spalił wśród radosnych okrzyków tłumu przed bramą miejską Wittenbergi drukowany egzemplarz bulli, kodeks prawa kanonicznego oraz pisma swych przeciwników, wypowiadając słowa: „Ponieważ skaziłeś prawdę Bożą, niechaj cię dziś Pan pochłonie w tym ogniu.” W odpowiedzi na te wystąpienia papież zareagował ekskomuniką, a Luter zdał się na wolę ludu i książąt Rzeszy, przede wszystkim Fryderyka Mądrego, poszkodowanego handlarza relikwii: reformacja stała się faktem.

Jan Kalwin doprowadził dokonane przez Lutra odkrycie teorii predestynacji świętego Augustyna do wniosków skrajnych, niemal ostatecznych. Przekształcił ją zatem w teorię tak zwanej podwójnej predestynacji, zgodnie z którą jedni ludzie są przeznaczeni z góry do Zbawienia, a drudzy do potępienia, wedle woli Boga, wedle jego łaski „danej darmo”. Najdrobniejsze wypadki losu były zatem — zdaniem genewskiego reformatora — całkowicie wkomponowane w Boży plan, plan wieczności. Zbawienie i potępienie ludzi od niczego nie mogło więc

zależeć, tylko od owego planu, nieczułego wobec ludzkich uczynków, obcego ludzkiej mierze dobra i zła — albowiem w istocie wszyscy są jednakowo źli i zasługują z tego tytułu na wiekuiste męki piekielne. „Jeśli pytamy, dlaczego Bóg lituje się nad niektórymi i dlaczego pozwala odejść z niczym innym, niepodobna odpowiedzieć inaczej niż tylko w jeden sposób: albowiem tak mu się podoba.” „Co więcej, ich zatracenie wywodzi się z Boskiej predestynacji w taki sposób, że przyczynę i rzecz samą znaleźć można w nich samych. [...] Człowiek błądzi więc, kiedy Bóg nakazuje mu

błądzić, czyni to jednak z powodu swojego zepsucia.” Była to nauka bezlitosna i przeraźliwa. Czyściec, z jego łatwą maszynerią wybawienia z powszednich grzechów i oczywistą strukturą nadziei, został z niej wyrugowany zupełnie. Objawił się jednak w nieoczekiwanym miejscu, przeobrażając się tam niekiedy w piekło dla niepokornych, dla heretyków w rodzaju spalonego z woli Kalwina na stosie Michała Serveta. Przynależności do zbawionych dowodziła bowiem — zdaniem Kalwina — rzeczywista łączność z Chrystusem, czyli po prostu to, że ktoś jest prawowiernym członkiem kalwińskiej społeczności w Genewie. Aby ów wybrany mógł jednak zachować swą nieskażoną czystość i aby wykryć i ekskomunikować tych, którym przeznaczone jest potępienie, trzeba było rozciągnąć nad społecznością kalwińską kontrolę totalną.

Odrzucenie czyśćca stało się właściwością reformacji we wszystkich jej historycznych wcieleniach. Dokonał tego więc również anglikanizm, nawet w obrębie nurtów katolicyzmowi tutaj najbliższych. Dokonała tego późniejsza i bardziej radykalna Druga Reformacja. Podobną drogą poszły również wszystkie ruchy duchowej odnowy protestantyzmu z XVIII i XIX wieku, a następnie prądy tak zwanego odrodzenia adwentowego w XIX i XX wieku w USA, jak Badacze Pisma Świętego i Świadkowie Jehowy, których doktryny rozwinęły się pod ciśnieniem millenarystycznych oczekiwań. Świadkowie Jehowy nie wierzą zatem — by ograniczyć się do tego tylko przykładu — w wieczne potępienie ani w czyściec i twierdzą, że kiedy już przyjdzie Dzień Armaggedonu i nastanie po nim tysiącletnie Królestwo Chrystusa, wszyscy źli zostaną na zawsze wytraceni, dobrzy zaś i wybrani żyć będą wiecznie. Zarazem też co jakiś czas Kościół katolicki przeżywał w mniejszej skali kryzysy lokalne, kryzysy „protestantyza- cji”, podobne co do źródeł, przebiegu i rezultatu do kryzysu z XVI stulecia, kryzysy, w których także negacja czyśćca miała swoje znaczenie. Jednym z ważniejszych wydarzeń tego typu było powstanie w XIX wieku Niemieckiego Kościoła Katolickiego, który wyłonił się w wyniku rozłamu, jaki nastąpił po proteście księdza Johanna Rongego ze Śląska przeciwko organizowaniu w Trewi- rze masowych pielgrzymek ku czci relikwii szaty Chrystusa. Zdaniem Rongego było to po prostu bałwochwalstwo. Jego protest spotkał się z poparciem w antykatolickich kręgach germańskich, a biskup Trewiru w odpowiedzi zażądał ekskomuniki i zdjął z urzędu buntownika. Odtąd Ronge otwarcie występował przeciwko Kościołowi rzymskiemu. Na początku ogłosił się więc głową Niemieckiego Kościoła

Katolickiego. Równocześnie doszedł do porozumienia z innym katolikiem, odstępcą z Piły, księdzem Janem Czerskim, który utworzył samodzielną grupę wyznaniową odrzucającą prymat papieski, kult świętych, katolicką doktrynę o odpustach i czyśćcu. Czerski był także przeciwny celibatowi i opowiadał się za wprowadzeniem do liturgii języka narodowego. Razem z Rongem utworzy-

li we Wrocławiu niemiecką gminę katolicką „opartą na Biblii i rozumie". Przez jakiś czas wspólnota działała samodzielnie, a w 1859 roku połączyła się z niemieckimi związkami wolnoreligijnymi. W okresie hitleryzmu gminy te oskarżono

0 „skłonności komunistyczne" i rozwiązano. Po II wojnie reaktywowano je we Frankfurcie i kilku innych miastach Niemiec.

Odpowiedzią na negację czyśćca przez protestantów stały się dekrety soboru trydenckiego (1545—1563), które określiły w ogóle kontrreformacyjną ideologię Kościoła wojującego i triumfującego, tworząc zarazem podstawy katolickiej reformy i odnowy religijnej na cztery stulecia. Znamienne jednak, że najistotniejsze dogmaty o antyprotestanckiej wymowie — na temat godności kapłańskiej, sakramentu małżeństwa, odpustu, czyśćca, kultu przysługującego świętym — a także najważniejsze decyzje reformatorskie, które powziął ów sobór, przypadły dopiero na jego trzy ostatnie sesje w roku 1563. Co zaś do czyśćca, nie pojawiły się tu żadne nowe koncepcje czy nawet cząstkowe idee — sobór trydencki w dekrecie o nim powtórzył po prostu doktrynę soboru ferraro-florenc- kiego, dodając od siebie — jak już pisałem — jedynie wskazania pastoralne. Duchem Trydentu kierować się jednak zaczęły specyficzne instytucje kościelne, związane z troską o zbawienie dusz czyśćcowych (bractwa i zgromadzenia). Z tego ducha wiele też zaczerpnęło kontrreformacyjne kaznodziejstwo oraz ikonografia czyśćca. Teologia czyśćca skorzystała natomiast na nauce soboru niewiele, powtarzając na ogół stare formuły scholastyczne. Pewnym wyjątkiem były rozważania szesnatowiecznego teologa z Lowanium, kardynała Roberta Bellar- mina SJ *(De Purgatorio)* na temat uniwersalnej obecności czyśćca i jego występowania w różnych systemach religijnych, kulturowych i filozoficznych. Bellarmin

1 inny współczesny mu jezuita, Francisco Suarez, podjęli także na nowo i upowszechnili trzynastowieczny pogląd o niesieniu pomocy ludziom żywym przez zmarłych przebywających w czyśćcu i o skuteczności

modlitwy do nich. Ujęcie to stało się niemal natychmiast obiegowym wątkiem kontrreformacyjnej wiary i sztuki.

Najpierw więc o ikonografii czyśćca, ponieważ — jakkolwiek była ona zjawiskiem wcześniejszym, zrodzonym w późnym średniowieczu — właśnie w dobie kontrreformacji odegrała najistotniejszą rolę, wpływając zarówno na ideologię katolickich mas, jak i na formy ich pobożności.

Mimo teologicznej rozbudowy wizji czyśćca sztuki plastyczne wieku XII i XIII nie znały „trzeciego miejsca": oznaczało to zarazem, że posługiwały się one dualistycznym obrazem świata pozagrobowego i przesuwały — jak ukazują to chociażby ekspresyjne sceny zmartwychwstania z tympanonu katedry w Autun czy wizja Hansa Memlinga z gdańskiego ołtarza — rozrachunek z ziemskim życiem na „czas ostatni", na Dzień Sądu Ostatecznego. W kościelnej ikonografii pierwsze przedstawienia czyśćca pojawiły się więc dopiero u końca średniowiecza, w XIV wieku, a upowszechniły się w XV i XVI wieku, punkt szczytowy osiągając w dobie baroku i kontrreformacji, w XVII—XVIII stuleciu.

Ten moment pojawienia się czyśćca w sztuce nie jest przypadkowy: wyznaczyła go, oczywiście, jego teologiczna i w sumie religijna dziejowość. Ale wyznaczyła go również specyficzna przemiana religijności średniowiecza w kulturę śmierci. Kulturę śmierci rozsadzaną u schyłku średniowiecza przez dwie przeciwstaw-

ne tendencje. Jedną, do tej pory dominującą i pozostającą domeną elit oraz wczesnośredniowiecznego Kościoła triumfującego, w obrębie której śmierć jawiła się wyłącznie jako kres ziemskiego świata i przejścia w inny już wymiar, jako oczekiwanie na koniec czasów, kiedy Zbawca powróci w chwale, ciała zmartwychwstaną, a dobrzy zostaną oddzieleni od złych, po czym pierwszych spotka wiekuista radość, a drugich — wiekuista męka (zmarli mieli tedy spoczywać w spokoju, śnić swój sen aż do dnia Sądu — jak mówiła liturgia pogrzebowa). I drugą, która rodziła się ze swoistej repoganizacji, a zatem z wtargnięcia, za sprawą zakonów żebraczych, wierzeń ludowych w dotychczasowe formy oraz struktury wiary. „Bardziej niż sztuką życia — pisał w *Czasach katedr* Georges Duby — był chrystianizm XIV wieku sztuką dobrego umierania, kaplica zaś bardziej niż miejscem modlitwy i kontemplacji mistycznej była miejscem kultu pogrzebowego. Przez upowszechnienie i laicyzację jednocześnie, które współdziałały, śmierć zajmuje pozycję dominującą, obrzędom i wyobraźni religijnej narzuca to zasadnicze pytanie: co się dzieje z umarłymi? gdzie są?

[...] Księża zmuszeni byli do kompromisów z potęgą dawnych wierzeń. Liturgia pogrzebowa powoli się więc rozbudowywała. Trzeba było przyjąć mit o przestrzeni i czasie będących pomostem między śmiercią i Sądem Ostatecznym, trzeba się było zgodzić, że dusze zmarłych budzą się tam ze snu; to nie śpiących miał odwiedzić Dante. Pod chwiejną kontrolą Kościoła czyściec stał się prowincją odzyskaną przez przedchrześcijańskie koncepcje śmierci."

Wyznaczało mu to w przedstawieniach artystycznych miejsce pośrednie pomiędzy dawnymi obrazami Sądu a nową ikonografią, zdominowaną przez pierwiastek makabry, gdzie na plan pierwszy wybijały się kolejno takie wątki, jak triumf śmierci (upowszechniający się od początku XIII stulecia, od słynnych fresków na Camposanto w Pizie, we Włoszech), jak *Sztuki umierania* (cykle rycin ukazujące się w Niemczech od około 1400 roku), jak wreszcie taniec śmierci, który — poczynając od roku 1424, od malowideł na paryskim Cmentarzu Niewiniątek — oplątuje swym strasznym korowodem cały Zachód, jak Męka Chrystusa, jak Chrystus Boleściwy, jak Pieta, jak szkielet i *transi* (rozkładający się trup). Wątki te miały powrócić później raz jeszcze, z nową siłą i żarliwością religijną doby kontrreformacji, kiedy zachwiał się antropocentryczny ład renesansu i troska o zbawienie znów wtargnęła do serca „niebacznego, rozdwojonego w sobie" człowieka.

Temat czyśćca, stanu pośredniego, wiódł tedy w sztukach plastycznych od XIV do XVIII stulecia żywot stabilny: pasował ido wiary oświeconych, ido religijności ludowej, odpowiadał dobrze i na „duszne" trwogi jednostki, i na ideologiczne zapotrzebowania Kościoła. Był tematem, który wyrastał z dwoistej struktury „trzeciego miejsca" w zaświatach i z fundamentalnego rozdwojenia człowieka, z jego rozszczepienia pomiędzy lęk przed śmiercią a nadzieję zbawienia. Tak też dwoiście ujmowano go z reguły w przedstawieniach: wdwustrefowe kompozycje, obrazujące w części dolnej cierpienia dusz poddanych oczyszczeniu, w górnej — źródło wyzwalającej je łaski (pośrodku zaś, jako zwornik ideowo-kompozycyjny, ukazywano pocieszającego je anioła). Dusze wyobrażano w postaci nagich osób wyciągających w górę ręce z błaganiem o ratunek, a kary — w postaci nękających je płomieni ognia. Owa struktura wyobrażeń wskazuje na

jedną (starszą) z dwóch zasadniczych grup przedstawień, z jakimi związany był czyściec, czyli na przedstawienia wyobrażające Sąd Ostateczny, co wynikało z przekonania, że dopiero wówczas ustanie

istnienie *purgatońum* (z tego względu obraz czyśćca bywał często dodatkiem do *Św. Mikołaja ważącego dusze).* W późniejszym okresie sceny te zostały rozbudowane i skoncentrowane na symbolicznym czy też alegorycznym przedstawieniu związków pomiędzy orędownictwem, sądem i czyśćcem, jak ukazywał to szereg przedstawień Sądu Ostatecznego (jak fresk Michała Anioła z 1535 roku w Kaplicy Sykstyńskiej; obraz z warsztatu gdańskiego z XVI—XVII wieku w kościele parafialnym w Świeciu; malowidło plafonowe J. Anwandera z 1769 roku z kaplicy w bawarskim Jettingen). Druga grupa ikonograficzna scen czyśćcowych, która pojawiła się w XV stuleciu, miała podstawę w dogmacie o świętych obcowaniu: jej sceną główną był obraz wspomaganych przez modlitwę Kościoła dusz w ogniu oczyszczającym. Najczęstsze wyobrażenie tego rodzaju stanowiła *Msza św. Grzegorza*, której popularność przypadła na przełom XV i XVI stulecia, a następnie — po soborze trydenckim — na kolejny przełom stuleci (znana jest tutaj rycina niderlandzkiego Mistrza S., właśnie z przełomu XV i XVI wieku, z przedstawieniem hierarchii świeckiej po prawej stronie, a duchownej po lewej — podobnie jak później na polskich obrazach siedemnastowiecznych; przykładem może tu być *Koronacja pelplińska* gdańszczanina Hermana Hana).

W najwcześniejszych dziełach wyobrażenia czyśćca wiązały się także z ofiarą mszy; ukazywały one księdza przy ołtarzu, aniołów przenoszących dusze z czyśćca na łono Abrahama oraz Chrystusa ukrzyżowanego i aniołów, którzy gaszą ogień czyśćcowy krwią z Jego boku (okna witrażowe z 1380 r. w kościele St. Jakob w Rothenburgu; miniatura Jeana Colombe’a z XVI wieku przedstawiająca piec ognisty, z którego anioły wyławiają oczyszczone już dusze). Najstarsze dzieło polskie o tej tematyce połączyło natomiast obraz czyśćca z Drzewem Życia (polichromia gotycka z połowy XV wieku w zakrystii kościoła Św. Mikołaja w Brzegu). W innej grupie przedstawień z czyśćcem i mszą związano wizje świętych, na przykład papieża Grzegorza I wielkiego z legendarnym epizodem wybawienia przez niego mnicha Justusa (L. Capponi, poliptyk z końca XV wieku w San Gregorio al Celio w Rzymie), mnicha Alberyka z Monte Cassino — tego, w którego widzeniu pozagrobowe kary dla ludzi świeckich ustalono na lat trzy, dla ludzi zaś służących sprawom świętym na lat sześćdziesiąt i siedemdziesiąt — z archaicznym i występującym w wielu religiach wyobrażeniem przeprawy dusz przez most czyśćcowy (czternastowieczny fresk *Sąd Ostateczny* z Santa Maria in Piano wLoretto Aprutino), Bernarda

zClairvaux z duszami wstępującymi po schodach bezpośrednio z czyśćca do nieba (obraz ołtarzowy z XVIII wieku w Santa Maria Scala Coeli przy opactwie Tre Fontane w Rzymie). Pomoc, którą przynoszą duszom czyśćcowym modlitwy wiernych, przedstawił z kolei Enguer- rand Quarton (Charantons, Charonton) w wielopostaciowej, złożonej kompozycji *Koronacja Maryi* (1453—1454) z rozległym pejzażem prowansalskim w części dolnej: w obrazie tym anioł wyprowadza z czyśćca duszę jednego z papieży w chwili, gdy lud modli się w nawie głównej kościoła (Musee de 1'Hospice w Villeneuve-les-Avignon). W Polsce jedna ze scen cyklu pasyjnego, malowanego przez Łukasza Porębskiego (ok. 1635 roku), ukazywała z kolei w górnej części

tronującego na kuli ziemskiej Chrystusa Pośrednika, z którego ran spływa zbawcza krew, w dolnej — dusze czyśćcowe wydobywane z ognia przez aniołów (szafa Bractwa Najświętszego Sakramentu i Pięciu Ran w kaplicy św. Anny, kościół Bożego Ciała w Krakowie).

Pod wpływem soboru trydenckiego o kontrreformacji — w obliczu protestanckich ataków przeciw odpustom, sakramentowi pokuty, świętych obcowaniu oraz czyśćcowi i w kontekście wzmożonego zainteresowania wizjami takich mistyków, jak święta Gertruda Wielka, święta Brygida Szwedzka czy święty Jan z Kartaginy — wyobrażenia czyśćcowe zostały silnie zespolone z kultem maryjnym, z akcentowaniem roli Matki Boskiej Wybawicielki z Czyśćca czy Matki Dusz Czyśćcowych, której malowidła zastąpiły niemal zupełnie w ikonografii dawne sceny ze świętym Grzegorzem Wielkim. Istotną tendencją stało się tutaj jednocześnie dążenie, by ukazać paralelność losów Chrystusa i jego Matki, czemu dał wyraz szesnastowieczny teolog, Gelsomini, pisząc, iż w święto Wniebowzięcia Najświętsza Maria Panna wstępuje do czyśćca, podobnie jak Chrystus do Otchłani, by wybawić stamtąd część dusz pokutujących. Odtąd utworzyła się nowa grupa ikonograficznych zespoleń — połączeń scen Wniebowzięcia ze scenami czyśćcowymi. Najbardziej znanym przykładem tego rodzaju przedstawień stał się ołtarz główny rzymskiego kościoła Santa Maria del Suffraggio, znanego także z tego, że od 1594 roku istniało tam bractwo Pomocy Duszom Czyśćcowym, stanowiące wzór dla innych siedemnastowiecznych europejskich instytucji tego typu (miało ono także ogromny wpływ na rozpowszechnienie się kontrreformacyjnej ikonografii czyśćca). W obrazie głównym ukazane zostały tutaj anioły przynoszące Marii dusze z czyśćca, po bokach — alegorie wybawienia dusz z czyśćca

*(Daniel w lwiej jamie* oraz *Wskrzeszenie Łazarza),* w górze zaś — właśnie Wniebowzięcie. Przedstawienia Matki Bożej Wybawicielki Dusz z Czyśćca ukazywały ją najczęściej jako Różańcową z Dzieciątkiem Jezus na ręku, podającą duszom różańce (drzeworyt z XVI wieku w Karlsruhe; obraz ołtarzowy z połowy XVII wieku w kościele Św. Mikołaja w Inowrocławiu) lub jako Szkaplerzną, rozdającą szkaplerze (szesnastowieczny obraz Jacopa Robustiego, zwanego Tin- torettem, z pinakoteki w Parmie; obraz ołtarzowy z połowy XVII wieku w kościele parafialnym wBrzeźcach koło Pszczyny). Natomiast Matkę Boską orędującą u Chrystusa za duszami w czyśćcu przedstawił między innymi Giovanni Francesco Barbieri, czyli Guercino (na wczesnym obrazie z przełomu XVI—XVII wieku w San Paolo, Bolonia). Do tego kręgu należy również iluzjonistyczna polichromia Michelangela Palloniego z fary węgrowskiej (1707—1708), która — mimo pierwszoplanowej sceny z duszami w ogniu oczyszczającym — koncentruje się na osobie Matki Boskiej (i, zgodnie z hierarchią układu, na grupie świętych orędujących za nimi u Chrystusa). Na fresku tym — o ostrej antykalwińskiej wymowie (ze względu na pozycję Węgrowa w dziejach polskiej reformacji), podkreślanej przez jego maryjny charakter i ukazanie Matki Bożej jako pośredniczki na drodze łaski, a także przez samą tematykę czyśćcową — ideologiczny program kontrreformacji został wyrażony w sposób niemal wzorcowy. Innym jego wariantem były natomiast sceny z Matką Boską i Dzieciątkiem lejącym wodę na ogień czyśćcowy. Obok niego występowały także alegoryczne przedstawienia odpustów (aniołowie lejący wodę na ogień czyśćcowy) czy — dominujące w XVII

stuleciu i mające inną wymowę ideową — wyobrażenia dusz w ogniu. Ale najczęściej pojawiały się w dobie kontrreformacji obrazy przedstawiające rozmaitych świętych, modlących się za zmarłych i proszących Matkę Boską o wstawiennictwo za duszami, jak Mikołaja zTolentino (G. Bonasego z połowy XVI wieku w San Stefano w Bolonii), Franciszka z Asyżu (G. B. Bellottiego z połowy XVII wieku w San Fermo Maggiore w Weronie), Teresę Wielką (Charlesa Le Bruna z XVII wieku w kościele karmelitów w Paryżu; Giovan Battisty Tiepola z Galleria Brera w Mediolanie). Wreszcie liczne stały się też w owym okresie wyobrażenia pomocy udzielanej duszom czyśćcowym przez ich aniołów-stróżów. Ukazywały ją freski Federica Zuccariego (1542—1609) w II Gesu w Rzymie czy obraz J. Ziirna z 1634 roku w ołtarzu głównym kościoła

opackiego w Uberlingen. Należałoby jednocześnie dodać, że wielkie formy religijnego malarstwa potrydenckiego, także te odnoszące się do tematyki czyśćcowej, miały swoje odpowiedniki w muzyce: najlepszym przykładem dzieł tego rodzaju było oratorium Alessandra Stradelli (1645—1682) *UAnime del Purgatorio.* Tematyka czyśćcowa, osiągnąwszy swe apogeum w sztuce kontrreformacyj nej XVII i XVIII stulecia, przestała w końcu budzić większe zainteresowanie artystów i nie stała się wielkim, uniwersalnym wątkiem religijnym o ponadczasowym charakterze. Ostatecznym jej kresem okazały się w XIX i XX wieku prowincjonalne produkcje dewocyjne (obrazy i ryciny), tworzone schematycznie i masowo, związane ze sposobem istnienia katolicyzmu ludowego, z jego specyficznym systemem obrzędów i właściwą mu odpustowością (tak w dosłownym, jak i przenośnym znaczeniu).

Trzeba jednakże dodać, że tematyka czyśćcowa w sztuce nie ograniczała się wyłącznie do mniej lub bardziej autonomicznych form, pojawiając się też najczęściej — choć nie wyłącznie — na różnych obiektach sztuki funeralnej. Stąd więc liczne jej świadectwa można odnaleźć ponadto na epitafiach (epitafium H. Ketzela z 1453 roku z kościoła Św. Sebalda w Norymberdze; epitafium Wacława, byłego księcia żagańskiego, z lat 1486—1487, z kościoła Św. Barbary we Wrocławiu, Muzeum Narodowe w Warszawie), na obrazach wotywnych (gdzie fundator klęczał zawsze po stronie dusz czyśćcowych) i pogrzebowych (jak na alegorycznym *Ukrzyżowaniu* z fundacji A. Sękowskiego dla bractwa wasarskiego z kościoła parafialnego w Gostkowie koło Torunia). Odrębnym nurtem sztuki (i w ogóle kultury europejskiej), w którym często pojawiał się motyw czyśćca, był też oczywiście danteizm — od średniowiecza po XIX i XX stulecie (między innymi ryciny Gustawa Dore).

Zastygnięcie teologii czyśćcowej, jej skoncentrowanie się na powtarzaniu starych scholastycznych schematów i formuł, w dobie kontrreformacji i później, w XIX stuleciu, znajdowało przeciwwagę w zewnętrznym życiu religijnym, w rozwoju specyficznych instytucji kościelnych i form pobożności zbiorowej, jakimi stały się odpowiednie bractwa i stowarzyszenia. Nie były to zresztą nowe instytucje i formy dewocji — początki sięgają tu bowiem średniowiecza — ale ich burzliwa progresja w okresach wyraźnego teologicznego marazmu, w czasach zubożenia i sformalizowania życia duchowego w Kościele wojującym i triumfującym, tak jak to się stało w XIX stuleciu, daje sporo do myślenia.

Tylko ta zorganizowana, często sentymentalna, dewocja potrafiła przecież nadać wówczas czyśćcowi jakiś sens — rytualny wprawdzie i płytki — u końca długiej epoki jego

zmierzchu. Schyłek czyśćca — ten wielki proces, który rozpoczął się w ostatnich dwóch stuleciach średniowiecza, po Dantem — to w istocie przerost zewnętrznej dewocji nad wszystkimi innymi sposobami jego istnienia w katolicyzmie. To — z rzadkimi wyjątkami w chwilach przebudowy i niepokoju — życie dogmatu w intelektualnej i religijnej próżni, gdzie egzoteryczna, mechaniczna pobożność udaje mistykę, gdzie nie ma już miejsca ani na dawne wizjonerstwo, ani na twórczy wysiłek teologów, podobny do tego, jaki uczyniła ongiś patrystyka i scholastyka. Im więc bogatszy był katalog bractw i stowarzyszeń czyśćcowych w którejś epoce po Dantem, tym bledszy zazwyczaj bywał żywot „trzeciego miejsca" w wyobraźni i myśli. Co więcej: w pewnych okresach — wiek XIX jest tu znowu najlepszym przykładem — nie da się niemal inaczej opisać czyśćca, pominąwszy jego podejrzaną, dwuznaczną egzystencję w praktykach i wierzeniach ludu, jak tylko poprzez zestawianie związanych z nim instytucji pobożnych.

Owe instytucje, jak wspomniałem, zaczęły powstawać już w wiekach średnich, obok innych bractw dewocyjnych, charytatywnych i pokutnych, przede wszystkim w krajach romańskich: we Włoszech, Francji, Hiszpanii. Początkowy rozwój tych bractw i stowarzyszeń jako odrębnych organizacji religijnych, powstających dla wspomożenia dusz czyśćcowych „przez modlitwę, ćwiczenia pokutne i inne czyny miłosierdzia", miał co najmniej trzy źródła. Po pierwsze, inspirowały go różne doktryny teologiczne (Bernarda z Clairvaux, Bonawentury, Tomasza z Akwinu, Bernardyna ze Sieny, Jana Gersona). Po drugie, nadawały mu bezpośredni impuls stosowne wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, w szczególności Jana XXII, Kaliksta III (1455—1458), Sykstusa IV oraz soborów lyońskiego 1(1245) i II, a także ferraro-florenckiego. Po trzecie wreszcie, pobudzały go głośne objawienia mistyczne. Mowa przede wszystkim o tych objawieniach, pod których wpływem rozwinął się kult Matki Boskiej Wybawicielki Dusz z Czyśćca, a zatem przede wszystkim o objawieniach świętej Gertrudy Wielkiej (1255—1301/1302), mi- styczki benedyktyńskiej z tak zwanej grupy z Helfty, piszącej zgodnie z tradycją „mistyki zaślubin", oraz objawieniach świętej Brygidy Szwedzkiej (1302—1373). Rodowód był tu zatem w wielu aspektach odmienny od genealogii innych bractw

średniowiecznych, na przykład bractw powoływanych dla obchodów Wielkiego Tygodnia w Sewilli i innych miastach hiszpańskich, gdzie wyłaniały się bezpośrednio — przyjmując religijny charakter — przede wszystkim z korporacji cechowych, nie zaś z wnętrza instytucji kościelnej.

Pod wpływem owych objawień maryjnych i pod wezwaniem Matki Bożej Wybawicielki Dusz z Czyśćca zaczęto tworzyć pierwsze bractwa czyśćcowe. Pierwsze bodaj z nich powstało w Aix-la-Chapelle (Akwizgran) w 1262 roku jako kapłańskie Stowarzyszenie dla Wspomagania Dusz w Czyśćcu Cierpiących. Podobny, kapłański charakter miała również założona w 1416 roku w Boulay (w późniejszym francuskim departamencie Mozeli) Confrerie de Notre-Dame de Pretres, która nakładała na swoich członków obowiązek odprawiania mszy za dusze w czyśćcu. Pod patronatem Matki Bożej Wybawicielki Dusz z Czyśćca działały też liczne bractwa włoskie: funkcjonujące od 1399 roku we Florencji bractwo białych, istniejące w XV wieku w Bolonii (zachowały się jego statuty z 1499 roku), bractwo S. Maria Coronata del Suffragio czy rzymskie bractwo

Matki Bożej Bolesnej, założone w 1450 r. przy kościele szpitalnym na Campo Santo Teutonico. Atmosferę owych średniowiecznych bractw włoskich oddawała specyficzna dla nich ikonografia i obrzędowość: jako swój symbol przywoływały one zatem obraz szkieletu i *transi*, a w śpiewanych przez siebie laudach często ukazywały osamotnienie ciała wydanego w pomroce grobu na łup robaków.

W okresie kontrreformacji rozwój podobnych bractw wyrastał nie tylko z potrzeb dewocyjnych ludzi świeckich tej epoki, ale zwłaszcza z ideologicznych potrzeb ówczesnego Kościoła, którego troską stało się propagowanie — nadszarpniętej mocno przez protestancką destrukcję — wiary w czyściec. Był to czas powstawania wielu bractw rzymskich, które stały się następnie wzorem dla podobnych instytucji europejskich (a także dla bractw tworzonych na nowych kolonialnych obszarach). Do owych kontrreformacyjnych bractw rzymskich należało zatem bractwo Matki Bożej Wybawicielki Dusz z Czyśćca przy kościele San Biagio della Pagnotta, zatwierdzone w 1592 roku przez papieża Klemensa VIII (1592—1604). W 1615 roku papież Paweł V (1605—1621) wyniósł je do godności arcybractwa, a potwierdził i pomnożył jego przywileje w 1657 roku papież Aleksander VII (1655—1667). Arcybractwo wybudowało następnie kościół pod wezwaniem swojej patronki i w pierwszą niedzielę listopada obchodziło jej święto. Stopniowo została z nim też stowarzyszona

większość włoskich bractw pod tym samym wezwaniem, tak licznych we Włoszech XVII—XVIII wieku. Z kolei przy kościele Santa Maria del Suffraggio od 1594 roku istniało bractwo Pomocy Duszom Czyśćcowym, stanowiące istotny wzór dla innych siedemnastowiecznych europejskich instytucji tego typu i zasłużone w upowszechnianiu kontrreformacyjnej ikonografii czyśćca. Natomiast w kościele San Andrea della Valle w Rzymie powstało osobne stowarzyszenie, zatwierdzone 14 lipca 1687 roku przez papieża Innocentego XI (1676—1689) jako Compagna di Gesu e Maria e San Giuseppe delle Anime Piu Bisognose del Purgatorio, z siedzibą przy kościele San Egidio in Borgo Pio, uznane brewem z 1687 roku za bractwo. W 1724 roku przeniosło ono swą siedzibę do kościoła augustianów-eremitów II Gesu e Santa Maria al Corso, a w 1725 roku podniósł je do godności arcybractwa papież Benedykt XIII (1724—1730). Potwierdzili je i wzbogacili odpustami inni papieże: Aleksander VIII (1689—1691), Innocenty XII (1691—1700) i Klemens XI (1700—1721). Ostatecznie w 1827 roku przeniosło ono swą siedzibę do kościoła serwitów San Nicola in Arcione.

Epoka pooświeceniowa to kolejny okres mnożenia się bractw czyśćcowych. Należało do nich przede wszystkim bractwo Maria Santa Assunta in Cielo in Suffragio delle Anime del Purgatorio, powstałe w Rzymie przy kościele redemptorystów Santa Maria in Monterone. Zatwierdził je w 1841 roku papież Grzegorz XVI (1831—1846), wynosząc zarazem do pozycji arcybractwa. W 1861 roku papież Pius IX (1846—1878) zezwolił z kolei generałowi redemptorystów zakładać takie bractwa przy każdym kościele i przyłączać do rzymskiego stowarzyszenia inne mu podobne — z tego względu stało się ono powszechne niemal we wszystkich krajach Europy, Ameryki i Azji. Z kolei Bractwo Najświętszego Serca Pana Jezusa dla Wybawienia Dusz w Czyśćcu Cierpiących, założone w 1893 roku w Rzymie przez ks. Victora Jouet przy wzniesionym przez niego kościele pod tymże wezwaniem, papież Benedykt XV (1914—1922) wyniósł 25 października 1917

roku do godności arcybractwa i oddał pod opiekę misjonarzy Najświętszego Serca Jezusa. Inne francuskie bractwo, Notre-Dame du Suffrage, założone w 1857 roku przy kaplicy szpitala centralnego w Nimes (Langwedocja), stowarzyszone początkowo z rzymskim arcybractwem redemptorystów, rychło stało się instytucją samodzielną: Pius IX wyniósł je w 1862 r. do godności arcybractwa z prawem stowarzyszania podobnych

bractw istniejących w diecezji, a Kongregacja Biskupów i Zakonów nadała mu w 1873 roku prawo stowarzyszania takich bractw z całego już Kościoła; w 1900 roku owe niemałe uprawnienia potwierdził Leon XIII (1878—1903), a w 1903 roku uczynił to samo Pius X (1903—1914). Podstawowym obowiązkiem członków owego bractwa było odmawianie różańca za dusze w czyśćcu, *Wiecznego odpoczynku* oraz Psalmu 129. Przy kościele parafialnym w Montlignon (Pikardia) powstało w 1884 roku Bractwo Wspomagających Dusze w Czyśćcu; w 1893 roku, kiedy wyniesiono je do godności arcybractwa, liczyło ono ponad 20 000 członków, a jedną z właściwych mu form wspomagania dusz czyśćcowych były msze składkowe za zmarłych, zwłaszcza zapomnianych. Jezuita Pierre Chaignon założył w 1860 roku w Angers kapłańskie bractwo św. Józefa dla Wybawienia Dusz w Czyśćcu, zobowiązane do odprawiania mszy na ołtarzu uprzywilejowanym. W kontekście „średniowiecznego renesansu" Leona XIII powstało — nawiązując do form kultu Matki Bożej sprzed kilkuset lat — przy parafialnym kościele Notre-Dame w Cluny Bractwo Matki Bożej Wybawicielki z Czyśćca i św. Odylona, które w 1898 r. wspomniany papież wyniósł do godności arcybractwa. W Paryżu od połowy XIX wieku misjonarze świętego Wincentego a Paulo prowadzili również Stowarzyszenie na Cześć Trójcy Przenajświętszej dla Wybawienia Dusz z Czyśćca. Zostało ono zatwierdzone w 1859 roku przez Piusa IX, a następnie przez Leona XIII, który brewem z 21 marca 1879 roku wyniósł je do godności arcybractwa; w 1896 roku połączyła się z nim Krucjata Czyśćcowa (Croises du Purgatoire), istniejąca przy kościele Notre-Dame de France w Jerozolimie. Poza krajami romańskimi dziewiętnastowieczne bractwa czyśćcowe powstawały ponadto głównie w Austrii. Należało do nich między innymi istniejące w Lambach od 1862 roku Arcybractwo Wiecznej Adoracji Przenajświętszego Sakramentu pod opieką świętego Benedykta dla Niesienia Pomocy Duszom Czyśćcowym.

W Polsce bractwa czyśćcowe, znane od czasów kontrreformacji, od połowy XVII stulecia, upowszechniły się dopiero w XVIII—XIX wieku. Jednakże, jak się wydaje, były one mniej popularne od innych podobnych stowarzyszeń religijnych, co wynika chociażby z *Opisu obyczajów* Jędrzeja Kitowicza, który niemałą uwagę poświęca bractwom różańcowym i szkaplerznym, nie wspominając ni słowem o ich nabożnych staraniach na rzecz dusz czyśćcowych. Warto jednakże wspomnieć, że w 1643 roku przy kościele Mariackim w Krakowie założono Bractwo Odkupiciela

Ukrzyżowanego na Ratunek Grzeszników i Dusz w Czyśćcu Gorejących. Polskie bractwa pomocy duszom w czyśćcu powstawały w drugiej połowie XVII wieku przy kościołach parafialnych, a szczególnie mocno propagowali je zakonnicy. Tak więc przy większości kościołów jezuickich istniało Bractwo Dobrej Śmierci i Dusz Czyśćcowych, a po 1766 roku przy kościołach obserwantów zaczęto tworzyć odrębne Bractwo Dusz Czyśćcowych. Ponadto Stanisław Papczyński, siedemnastowieczny twórca jedynego polskiego zakonu

powstałego przed zaborami, marianów, w swoich konstytucjach zobowiązał członków do zakładania bractw Najświętszej Marii Panny Niepokalanej Wybawicielki Dusz z Czyśćca. Wreszcie w pewnym zakresie do bractw czyśćcowych nawiązywały także wspomniane bractwa szkaplerzne, osnute na tak zwanym sobotnim przywileju dla dusz w czyśćcu. W drugiej połowie XIX wieku przeszczepiono też do Polski najbardziej znane bractwa zachodnie. W 1896 roku zorganizowano zatem przy kościele misjonarzy św. Wincentego a Paulo na krakowskim Kleparzu paryskie bractwo Trójcy Przenajświętszej dla Wybawienia Dusz z Czyśćca. Propagowano również francuskie bractwo zNimes, a przede wszystkim rzymskie bractwo redemptorystów.

Obraz dziewiętnastowiecznej, kościelnej instytucjonalizacji pomocy dla dusz w czyśćcu przebywających byłby jednak niepełny, gdyby nie wspomnieć o zgromadzeniach zakonnych, powołanych wówczas w tym celu. W drugiej połowie owego stulecia utworzono zatem kilka tego rodzaju zgromadzeń, które miały wspomagać czyśćcowe dusze swymi modlitwami oraz dziełami miłosierdzia. Najbardziej znanym z nich były Wspomożycielki Dusz Czyśćcowych, Auxilia- trices des Ames du Purgatoire, Soeurs Auxiliatrices, stanowiące zgromadzenie na prawie papieskim o ślubach prostych (także wieczystych), które założone zostało w 1856 roku w Paryżu przez Eugenie Smet (imię zakonne: Maria od Opatrzności) i świętego Jana Vianneya, słynnego proboszcza z Ars. W 1869 roku otrzymało ono dekret pochwalny, w 1878 roku — zatwierdzenie ostateczne, połączone z zatwierdzeniem konstytucji, które były adaptacją reguł Ignacego Loyoli. Siostry Wspomożycielki bardzo szybko pojawiły się w wielu krajach — w Anglii (1873), Włoszech (1880), Austrii (1897), Szwajcarii (1902), Hiszpanii i Stanach Zjednoczonych (1903), Japonii (1935), Czadzie (1957), Kolumbii (1963), wspomagając jezuitów w pracach misyjnych (głównie w Chinach, gdzie też w 1863 roku utworzono w

Szanghaju nowicjat dla sióstr miejscowych). W połowie lat siedemdziesiątych XX wieku zgromadzenie to obejmowało 125 domów i liczyło 1308 sióstr, a jego dom generalny znajdował się w Paryżu. W 1932 roku do zgromadzenia przyłączono wspólnotę świecką (Fraternite Seculiere des Auxiliatrices), której członkinie zachowują rady ewangeliczne, żyjąc w świecie, a w 1969 roku — zgromadzenia Sióstr Chrystusa Odkupiciela. W zaborze rosyjskim, w Nowym Mieście nad Pilicą, w 1892 roku wybitny polski organizator życia religijnego i twórca wielu zgromadzeń ukrytych (kreowanych tak ze względu na represje władz carskich przeciw zakonom katolickim), ojciec Honorat Koźmiński, założył — wraz z Natalią Nitosławską — Wspomożycielki Dusz Czyśćcowych, Congregatio Sororum Adiutricium Animarum Purgatorii, zgromadzenie bezhabitowe na prawie diecezjalnym. Wyłoniło się ono — była to typowa droga w tym okresie i miejscu — z powołanej w 1890 roku w Zakroczymiu przez Wandę Olędzką wspólnoty tercjarek franciszkańskich, dla których Koźmiński ułożył ustawy na wzór ustaw podobnego zgromadzenia francuskiego. Członkinie zgromadzenia zajmowały się pracą charytatywną (pielęgnacja chorych, prowadzenie przytułków dla staruszek). W 1906 roku otrzymało ono ustne zatwierdzenie diecezjalne, które zostało odnowione dwukrotnie: w 1930 roku (wraz z zatwierdzeniem konstytucji) i w 1964 roku. W połowie lat siedemdziesiątych liczyło ono około 90 sióstr i obejmowało 8 domów, a jego dom generalny

znajdował się nadal w Nowym Mieście nad Pilicą. Ostatnim wreszcie zgromadzeniem zakonnym tego rodzaju, również lokalnym, polskim, stali się tak zwani stanisławici, czyli Stowarzyszenie Diecezjalne Niepokalanie Poczętej Dziewicy i Wspomożycielki Dusz Czyśćcowych.

W porównaniu z ową obfitością instytucji pobożnych, organizowanych dla wspomożenia dusz czyśćcowych, dorobek katolickiej teologii czyśćca w XIX i pierwszej połowie XX wieku (chodzi między innymi o takie postacie, jak L. Billiot, E Diekamp, L. Lercher, H. Lennerz, E Parente, M. Premm, J. E Sagiies i A. Tanąuerrey) był raczej skromny. Kontynuowała ona zatem, nasycając je kolejnymi szczegółami, ustalenia tradycyjnej scholastycznej doktryny czyśćca — odwołującej się do Nowego Testamentu (1 Kor 3, 10—15) oraz interpretacji świętego Augustyna — dotyczące końca czasu zasługi, pewności zbawienia, pełni życia nadprzyrodzonego w chwili śmierci, radości ze zjednoczenia z Bogiem, możliwości modlitwy do dusz czyśćcowych i za nie, odpuszczenia grzechów powszednich (tutaj

formułowano szereg opinii spornych), kary zmysłów *(poena sensus*) jako czynnika zewnętrznego, nierówności kar w zależności od winy, indywidualnego trwania czyśćca, mierzonego intensywnością (a nie czasem) przeżywanego cierpienia. W kontekście tych rozważań podtrzymywała także trzynastowieczny i kontrreformacyjny pogląd, że przebywający w czyśćcu są wstanie przynieść pomoc ludziom na ziemi, że zatem modlitwa do dusz czyśćcowych jest skuteczna. Była to opinia sprzeczna wprawdzie z nauczaniem Aleksandra z Hales i Tomasza z Akwinu, ale zaaprobowały ją synody diecezjalne w Wiedniu (1858) iw Utrechcie (1865) oraz liczni teologowie XIX i pierwszej połowy XX wieku.

Jednocześnie, zwłaszcza w XIX stuleciu, owa tradycyjna teologia czyśćca była wciąż głęboko uwikłana w polemiki z protestantyzmem, z Lutrem, Kalwinem i Zwinglim oraz ich następcami, okazując się i w tym wypadku mierną mutacją kontrreformacji, sklerotyczną apologetką Kościoła wojującego i triumfującego. Nadal zatem katalogowała „błędy" twórców protestantyzmu, nadal szukała potwierdzenia obecności czyśćca w wypowiedziach Pisma Świętego, dezawuując i bagatelizując między innymi protestanckie orzeczenia o apokryficznym charakterze Drugiej Księgi Machabejskiej i zarzucając protestanckiej egzegezie Biblii, iż wszystkie miejsca mówiące o czyśćcu tłumaczy ona przenośnie. Twierdziła też, że protestanci jej współcześni odrzucają samo pojęcie „czyściec", nie odrzucają natomiast idei pośmiertnego oczyszczenia dusz z grzechu i winy. Polemizowała wreszcie z protestanckim twierdzeniem o przedchrześcijańskim, pogańskim pochodzeniu idei czyśćca i odwoływała się do głosu serca, który nakazuje współczuć bliskim nam umarłym i w trosce o ich zbawienie wspomagać ich modlitwą i wiarą.

Najnowsze katolickie ujęcia czyśćca odrzucają już jego konkretną lokalizację i ideę (fizycznego) ognia czyśćcowego, uznając czyściec raczej za „stan sumienia", za męki psychiczne duszy. W tym kierunku poszli — nie wchodząc w szczegóły — zarówno wybitni teologowie ortodoksyjni (jak Karl Rahner), jak też bardziej radykalni przedstawiciele „teologii rzeczywistości ziemskich", ukształtowanej w dobie soboru watykańskiego II (m.in. Laszlo Boros i inne osoby z kręgu czasopisma „Concilium"). Wreszcie skrajni, często suspendowani przez

Kościół, teologowie ostatnich lat przyjmują wobec czyśćca postawę właściwą tradycji protestanckiej.

Sam sobór watykański II także nie poświęcił czyśćcowi wiele uwagi, nadmieniając jedynie w swej Konstytucji o Kościele *(Gaudium et Spes*, 49), że człowiek po śmierci poddany jest oczyszczeniu. Niewiele również mówi o czyśćcu najnowszy Katechizm Kościoła katolickiego, zredagowany u progu lat dziewięćdziesiątych, w dobie pontyfikatu Jana Pawła II, powtarzając soborowe słowa o oczyszczeniu pośmiertnym i wskazując na tradycję Kościoła (par. 1030—1032), nieco dłużej zatrzymując się natomiast na kwestii odpustów. W istocie więc katolicka koncepcja czyśćca okazuje się iw tym wypadku pewnym wymiarem eklezjologii, w którym ekonomia zbawienia ma niewielkie znaczenie. Oznacza to, że czyściec miał do odegrania pewną historyczną rolę — rolę w Kościele cierpiącym, wojującym i triumfującym, która dzisiaj także należy zapewne do historii. Tak oto ustało więc funkcjonowanie — i wiele wskazuje, że na dobre — tego ambiwalentnego, hybrydalnego świata w zaświatach, w którym zmagały się ze sobą koszmar i nadzieja, pozostawiając ową walkę żyjącym jeszcze tu, na ziemi.

Zbigniew Mikołejko

Indeks osób

Indeks nie obejmuje aneksów i przypisów oraz posłowia

Aarne A. 296

Aaron, arcykapłan, brat Mojżesza 60 Abelard Pierre 70, 145, 153, 156, 171, 172, 214—216, 219, 222, 244 Abraham, patriarcha 30,35,47,50,128, 162,267,285; łono Abrahama 13,50, 53—55, 58, 63, 75, 78, 104, 108, 128, 130,138,155,157,162,176,201,206, 207,223,253,255,256,266,267,270, 272, 290, 293

Achard, opat w Saint-Victor, potem bp Avranches 146

Adam, pierwszy człowiek 24,47,71,78, 117, 145,216 Agata, św. 184, 304 Agnieszka, św. 184

Akiba (Akiwa), Ben Akiba, mędrzec żydowski 48

Alan, dominikanin, przeor w York 319 Alan z Lille 173, 176, 177, 214, 219 Alaryk I, król Wizygotów 75 Albert Wielki (Albert z Lausingen), św., teolog, filozof 240, 248, 255, 258—267, 269, 271, 272, 274, 276 Albert z Kolonii, teolog 241 Alberyk od Siedmiu Braci, mnich wizjoner 186, 189—195, 204 Aleksander III (Orlando Bandinelli), papież 218

Aleksander VI (Rodrigo Borgia), papież 202

Aleksander z Hales, teolog 230, 232, 240, 241, 248—253, 256, 294

Alessandro Lombardo, kanonista 333 Alger z Liege, diakon, kanonik, potem mnich w Cluny 214, 215 Alkuin, teolog, filozof 102, 109, 128 Ambrozjaster, komentator (anonimowy) pism chrześc. 66, 68 Ambroży, św., bp Mediolanu 9, 14, 40, 66—68, 80, 89, 104, 129, 218 Andronik II Paleolog, cesarz bizant. 288 Anna, matka proroka Samuela 32 Annasz, arcykapłan żydowski 191 Anrich G. 62 Antoni Pustelnik, św. 182 Antonin, adresat listu św. Cypriana 65 Antychryst 84, 89, 90, 207, 267, 292 Anzelm z Aleksandrii, dominikanin, inkwizytor 282

Anzelm z Canterbury, św., teolog, filozof 143,211,215,216,263 Anzelm z Laon, teolog 219 Ariadna (mit.) 127 Aries Philippe 295, 296, 363, 364 Ariosto Lodovico 204 Arnaud Gelis 334, 335 Arnaut Daniel, trubadur 350 Arnold z Liege, dominikanin 317 Artur, legendarny król Celtów 39,207—210,315

Arystoteles 240—242, 248—250, 259, 260, 263, 273, 277, 339 Atton z Verceil 11

Augustyn (Aurelius Augustinus), św., bp Hippony 9, 10, 12, 17, 18, 36,43,

48, 58, 65, 69—81, 83—85, 87—94, 97, 104, 105, 111, 112, 121, 128, 138—140, 143, 145, 149, 152—154, 157, 161, 174, 175, 177, 178, 180, 193, 197, 208, 211, 214, 215, 217, 219—221, 223—226, 230, 236, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 267, 271, 273, 276, 278, 281, 293, 298, 317, 324, 326, 344, 349

Aucradis, krewna beginki Rixendy 334 Awerroes, Ibn Ruszd, filozof, lekarz 240

Awicenna (Ibn Sina) 240

Bardanes zob. Jerzy Bardanes Bar Kochba Szymon, przywódca powstania żydowskiego 47, 48 Bartolomeo, franciszkanin, legat papieski 284

Bartard-Fournie Michelle 362 Baudouin z Barbezon, przeor w Oignes 328

Baudouin z Sebourc (lit.) 331 Baudouin de Guise, kasztelan 297 Beatrycze Portinari 338, 340, 350, 359 Beda Czcigodny (Beda Venerabilis), teolog, dziejopis 103, 108—111, 116, 118,121,128,130,139,169,185,204, 298, 315

Belacąua, florentczyk, wytwórca narzędzi muzycznych 346, 348, 356 Bellarmino (Bellarmin) Roberto, św., jezuita, teolog, kardynał 48, 363

Benedykt IV, papież 124 Benedykt z Monte Cassino, św. 94,182, 192, 262, 309, 310
Berengar, syn Eberharda z Friuli 124 Beriou Nicole 321
Bernard Gui, dominikanin, inkwizytor 282
Bernard z Clairvaux, św. 113, 144, 147, 150, 151, 159, 164, 165, 167—169, 171, 173, 174, 186, 201, 221, 244, 280, 298
Bernard z Fontcaude, opat norbertań- ski 175, 281
Bernstein Alan E. 246, 247 Blomme Robert 215 Boecjusz (Anicius Manlius Torąuatus Severinus Boethius) 271
Bonawentura (Johannes Fidanza), św., teolog 203, 240, 241, 248, 252—258, 264, 268, 269, 333
Bonifacy VIII (Benedetto Gaetani), papież 252, 256, 332, 333, 347, 348 Bonifacy (Winfryd z Moguncji), św., apostoł Germanów 108, 116, 117, 151
Bonvesin della Riva, tercjarz zakonu humiliatów 335, 336 Boson, król Prowansji, zięć cesarza Ludwika II 124 Botte, Dom 129 Bougerol J. C. 253 Bran, bohater celtyckich legend 115 Brandan (Brendan), św. 190 Bruno Kartuz, scholastyk 143 Bruyne L. de 55
Buchard z St. Johann, opat benedyktynów w St. Johann 156, 157 Budge E. A. W. 26 Budzik Władysław 79—81 Buonconte di Montefeltro zob. Monte- feltro
Burchard z Wormacji, bp, kanonista 112, 113
Calderon de la Barca Pedro 204 Caplow Theodore 224, 228 Cappuyns M. 141
Casella, muzyk florencki, przyjaciel Dantego 347 Cecylia, św. 184
Celestyn V (Piętro Morone), papież 234 Celsus (Kelsos), filozof 61, 62 Cezary z Arles, św., bp, pisarz chrześc. 91—94
Cezary z Heisterbach, cysters 203, 255, 302—305, 308—312, 314, 318, 319, 346
Chaunu Pierre 363, 364 Childeryk, ks. Sasów 207, 315 Chlodwig II, król Franków 118 Chrystian, mnich z Hemmenrode 305 Chrystian z Heisterbach, cysters 304, 305, 310
Chrystus zob. Jezus Chrystus Conchobar, legendarny król irlandzki 195
Congar Yves-M. 365
Cormachus (Cormack), legendarny król irlandzki 195
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 15, 87 Cyprian (Thascius Caecilius Cyprianus), św., bp, pisarz, teolog 41, 65

Dagron Gilbert 282 Damiani Piotr, św., pisarz chrześc. 132, 159, 164, 167, 182—185, 205, 210, 324
Daniel (bibl.) 63, 6, 127, 209 Dante Alighieri 13, 20, 30, 31, 33, 34, 40—42, 67, 124, 127, 194, 200, 204, 223, 232, 246, 254, 275, 302, 336— 361
Darnatus, adresat listu św. Augustyna 78
Dawid, król Izraela (bibl.) 47, 51, 184 Delumeau Jean 232, 365 Diaz y Diaz Manuel 105 Dinokrates, brat św. Perpetuy 56—58, 78
Diodor Sycylijski (Diodoros Sikelio- tes), historyk 52, 53 Dodds E. R. 56
Domachus, legendarny król irlandzki 195
Dominik, św. 318, 330 Domnius, św. 298, 299 Donati Forese zob. Forese Donati Dressler E 167
Drythelm, wizjoner 103,116,119—121, 130, 182, 201, 208 Duby Andree 303 Duby Georges 14, 224 Dumezil Georges 224
Eadburga, opatka w Thanet 117 Eberwin z Steinfeld, przeor 280 Ecbert 16 Edmund, św. 319
Edsman Carl Martin 14—17, 20, 51
Egbert z Liege, poeta 127
Eklezjastes (Kohelet) 35
Eliade Mircea 50
Eliasz, prorok 179, 223, 272, 293
Eligiusz, anioł 190
Eligiusz, św., bp Noyon 107, 108
Emanuel, anioł 190
Eneasz (mit.) 29, 30, 86
Enkidu, przyjaciel Gilgamesza (leg.) 32
Erazm z Rotterdamu (Gerhard Ger- hards) 71
Erchinold, marszałek dworu Chlodwi- ga II 118
Eriugena Jan Szkot 102, 111, 141 Ermengaud z Beziers 175, 176 Euklides 231 Eulogius, retor 87
Eumorfius, przyjaciel Stefana (lit.) 209 Ewerard, ojciec Guilberta z Nogent 187—189
Ezdrasz, dziejopis i prawodawca izraelski 37, 39—42, 66, 80 Ezechiel, prorok 127, 175, 209
Falkonillla, córka królowej Tryfeny 57 Felicyta, św., męczennica 56, 57, 78, 190
Feliks, bp 97, 156 Feralguiere, kobieta z Beziers 334 Fidanza Johannes zob. Bonawentura, św.

Filip II August, król Francji 168, 172, 213, 231
Filip IV Piękny, król Francji 332 Filip z Novary, rycerz 331 Focillon Henri 235
Forese Donati, poeta, przyjaciel Dantego 344, 346
Franciszek z Asyżu (Francesco Bernar- done), św. 17, 228, 322, 334 Frazer James George 115 Froissart Jean 203
Fryderyk Barbarossa, cesarz 211, 218, 305
Fryderyk II Hohenstauf, król Sycylii, cesarz 15, 348
Fryderyk Novello, pizańczyk 354 Fursa, św. 103, 118, 119, 169, 185, 190
Gaillard z Orthez, dominikanin 320 Galbert z Brugii, notariusz 214 Galvani Provenzano, sieneńczyk 347 Gautier z Coincy, kanonik w Soissons 331
Gelazy I, papież 128
Gennep Arnold van 115
Geoffroy z Poitiers, pisarz chrześc. 181
Gerard, opat benedyktynów na Monte Cassino 190
Gerard z Cambrai, bp Arras 112, 174 Gerard z Frachet, dominikanin, przeor w Limoges 318, 319 German, bp Kapui 97 German II, św. prawosławny, patriarcha Konstantynopola 284 Gero, hr. Bawarii 123 Gertruda, mniszka z klasztoru Zbawiciela 310, 331
Gertruda Wielka, mniszka z Helfta 363 Gertruda z Hackeborn, benedyktynka 363
Gerwazy, opat cystersów w Luda 197 Gerwazy z Tilbury 127, 206—208, 210, 281,315,316
Geta (Publius Septimius Geta), cesarz rzymski 57
Ghellinck Joseph de 153 Giacomino da Verona, poeta 335, 336 Gilbert de la Porree (Gilbert Porret), bp Poitiers 145, 153, 219, 240, 277 Gilbert z Luda, cysters 197, 200 Gilgamesz, heros sumeryjski (mit.) 31, 32 ^
Gilson Etienne 243
Giovanna di Montefeltro zob. Monte- feltro
Giraud Walijczyk (Giraud Kambryj- czyk) 202
Gog i Magog (bibl.) 9, 48 Goldschmidt Victor 27 Gossouin z Metzu 203 Gracjan z Bolonii, mnich, kanonista 112, 147, 151, 153, 177—179, 214, 215, 217, 223, 225, 236 Graf Arturo 207, 208, 254, 316 Grimm Jacob Ludwig Karl 33, 115 Grimm Wilhelm 33, 115 Grzegorz I Wielki, św., papież 12, 43, 93—102, 104, 105, 112, 116—118,

122,128,129,139,143,146,149,150, 152,156,157,182,185,197,209,210, 215,219,246,255,256,259,262,263, 272,277,284,300,302,313,315,317, 325
Grzegorz II, papież 151
Grzegoorz III, papież 108
Grzegorz VII (Hildebrand), papież 218
Grzegorz IX (Ugolino hr. Segni), papież 215
Grzegorz X (Tebaldo Visconti), papież 287
Grzegorz z Nyssy, św., teolog, filozof 274
Grzegorz z Tours (Gregorius Turonen- sis), św. 103, 116 Guenee Bernard 292 Guerric z Tournais, opat w Clairvaux 144,145
Guibert (Guilbert) z Nogent 186—189 Guinizelli Guido, poeta 342, 347, 350 Gwidon, benedyktyn 190
Hadewijch, beginka 363 Hadrian I, papież 128, 129 Hadrian V (Ottobono Fieschi hr. Lave- gna), papież 353, 359 Hajmon z Halberstadt, pisarz chrześc. 110,111
Hall Edward T. 10 Heito, opat w Reichenau 122 Hel, bogini (mit.) 115 Helinand z Froimont, cysters 301, 317, 318, 325
Henoch, patriarcha 37—39, 179, 223, 272, 293
Henryk IV, cesarz 218 Henryk, mnich-wędrowiec, heretyk 174
Henryk z Gandawy, teolog, filozof 325 Herakles (mit.) 26, 27 Herbert z Clairvaux, mnich 297 Hermengarda, córka cesarza Ludwika II, żona Bosona 124, 127 Herod I Wielki, król Judei 42, 191 Hezjod 27
Hieronim (Sophronius Eusebius Hie- ronymus), św., pisarz chrześc. 9, 68, 262
Hilary z Poitiers (Hilarius Pictavien- sis), św., bp, teolog 66, 68 Hildebert z Lavardin, bp Mans 159, 160
Hiob (bibl.) 33, 34, 48, 94, 95, 314, 320 Honoriusz z Autun, filozof, teolog 141— 143
Hornung Erik 26
Hraban Maur, opat Fuldy 102, 109
Hubert z Sainte-Ruffine, bp 183 Hugon, hr. Burgundii 217 Hugon, opat benedyktynów w Szafuzie 156,157
Hugon z Etherien zob. Hugon z Pizy Hugon Kapet, król Francji 355 Hugon od Św. Wiktora 145, 147—149, 153, 156, 171, 172, 219, 256, 259 Hugon Ripelin ze Strasburga, dominikanin 258, 266—268 Hugon z Pizy (Hugon z Etherien, Hu- guccio, Uguccione), kanonista, de- kretysta 156, 178, 225 Hugon z Saint-Cher, dominikanin 222 Huguccio zob. Hugon z

Pizy Humbert, cysters z Clairvaux 150 Humbert, przeor w Clairvaux 298 Humbert z Romas, dominikanin 203, 318

H. z Saltrey, cysters 197,198,202—204, 323

Innocenty III (Lotario hr. Segni), papież 178, 179,211,212 Innocenty IV (Sinibaldo Fieschi), papież 285, 288, 327 Iwo z Chartres, bp 214, 215 Izaak, syn patriarchy Jakuba 35 Izajasz, prorok 34

Izydor z Sewilli (Isidorus Hispalensis), św., arcybp Sewilli 104, 105, 128, 206, 333

Jacopo del Cassero 356 Jacopo Passavanti, dominikanin 336 Jahwe 9, 32—35, 175 Jakub, patriarcha 32, 35 Jakub, św. apostoł 78, 298 Jakub z Vitry, bp Akry, potem bp Tu- sculum 203, 300—302, 315, 318, 325—327, 332

Jakub z Voragine (Jacopo da Varazze) 100, 132, 203, 295, 323—325 Jama, pierwszy człowiek w tradycji irańskiej 24, 25

Jan, kościelny w Villers 309 Jan, ksiądz 183 Jan, mnich kaznodzieja 287 Jan, mnich z Apulii 315 Jan, patrycjusz 184

Jan, św., apostoł, ewangelista 30, 37, 88, 108,112,118,129,181,218,264,292, 310

Jan I, św., papież 101 Jan XXI (Pier Giuliani), papież 288 Jan XXII (Jacąues Armand d’Euze), papież 365

Jan Ballestier z Limoges, dominikanin 320

Jan Beleth, kanonik Notre-Dame 236 Jan Chrzciciel, św. 16, 61, 66 Jan od Boga (Johannes de Deo), mnich 221

Jan Teuton 178

Jan z Damaszku (Jan Damasceński) 278 Jan z Salisbury, bp Chartres 156, 171 Jay Pierre 65, 91

Jean Barra, świadek na procesie heretyka 334

Jehan z Journi, możnowładca 331 Jeremiasz, pisarz chrześc. 66 Jeremiasz, prorok 34, 35, 60 Jerzy Bardanes, metropolita Korfu 284 Jezus Chrystus, Mesjasz, Syn Boży, Syn Człowieczy 9, 16, 26, 35, 37, 39,41—44,49—52, 54,61,64,66— 68, 70, 71, 74, 78, 81, 84, 85, 88, 89, 91, 95, 104, 107, 109, 110, 121, 123, 130, 139, 144, 151, 155, 157, 162, 163, 167, 176, 197—199, 212, 223, 234, 235, 250, 255, 256, 259, 262, 265—268, 272, 273, 289, 292, 304, 306, 310, 323, 326, 333, 335, 336, 339, 340, 364

Joachim z Fiore, opat 89, 234, 292 Jocelyn de Furness 202 .

Jonasz (bibl.) 209

Jordan z Saksonii, wielki mistrz dominikanów 318 Jordan W. 131

Jotsuald, benedyktyn z Cluny 131,132, 205, 210, 230

Józef I, patriarcha Konstantynopola 287 Józef, syn patriarchy Jakuba (bibl.) 332 Juda Machabeusz zob. Machabeusz Judasz, apostoł 191 Julian, bp Toledo 104, 105, 110 Julian (lit.) 101

Julian Szpitalnik, św. 298, 299 Julian z Yezelay, kaznodzieja 205, 206

Justyn, mnich medyk 98, 99 Juwenalis (Decimus Iunius Iuvenalis), poeta 339

Kapetyngowie, dynastia 213 Karol I Andegaweński, król Sycylii i Neapolu 287

Karol Dobry, hr. Flandrii 214 Karol Gruby, król Franków, potem cesarz 116,124—126,182,195,201,210 Karol II Łysy, król Francji, potem cesarz 111, 124

Karol Młot, majordom frankijski 67, 124

Karol Wielki 67, 109, 116, 123, 124, 129, 301, 325, 356 Katarzyna z Genui, św. 363 Katarzyna ze Sieny, św. 321 Katon z Utyki, Katon Młodszy (Mar- cus Portius Cato Uticensis) 246, 338, 339, 341, 342, 347 Kish George 232

Klemens, mnich obrządku greckiego 289

Klemens IV (Gui Fouląues), papież 287, 288

Klemens Aleksandryjski (Titus Flavius Clemens) 40, 59—62, 64, 94 Kohelet zob. Eklezjastes Kolumban, św. 106

Konrad, cysters z Clairvaux, potem opat w Eberbach 297, 298, 319 Konstancja, córka Manfreda, króla Sycylii 356

Kopiosus, mnich medyk 98, 99 Kornatowski W. 17, 83 Kroll Joseph 52 Kubiak Zygmunt 30, 31, 60, 72 Kuttner Stephan 215

Laktancjusz (Lucius Caecilius Firmia- nus Lactantius), filozof, pisarz chrześc. 66

Landgraf A. M. 164, 177, 219, 221,226 Lanfranc, filozof, opat w Bec-Hellouin, potem bp Canterbury 102, 111 Le Bras Gabriel 296 Lebrun Franęois 363 Leclerą Jean 165 Lemaitre Jean-Loup 328

Leon XIII (Vincenzo Gioacchino hr.

Pecci), papież 275 Le Roy Ladurie Emmanuel 334 Leslie Shane 201 Levi-Strauss Claude 13, 224 Lewi, syn proroka Jakuba 144 Lisie William 203, 204 Lombard Piotr zob. Piotr Lombard Lombardo Alessandro zob. Alessandro Lombardo

Lombardo Marco zob. Marco Lombardo Longere Jean 148 Lotar I, cesarz 124, 126 Ludwik II, cesarz 124, 126, 127 Ludwik VI, król Francji

213 Ludwik VII, król Francji 172, 213 Ludwik Niemiecki, król Franków 126, 201 ,
Ludwik Ślepy, wnuk cesarza Ludwika II 124, 127^
Ludwik IX Święty, król Francji 173, 234, 321 Luter Marcin 7 Lutgarda 188
Lutgarda, św., cysterka 326—328, 363
Łazarz (bibl.) 13,30,35,48—50,54,75, 78, 104, 111, 162, 176, 206, 209, 285, 290
Łukasz, św., ewangelista 16, 49, 61, 75, 130, 264, 351
Machabeusz Jonatan 258 Machabeusz Juda 49, 53, 258, Malachiasz, św. 201 Małe Emile 234 Malebranche Nicolas de 91 Małgorzata, mniszka z klasztoru Zbawiciela 310, 311
Manfred, król Sycylii, naturalny syn cesarza Fryderyka II 348, 356 Marcin, mnich kameduła 184 Marcin, św. 209, 264 Marcjon, pisarz gnostyk 54 Marco Lombardo, szlachcic wenecki 357 Maria Magdalena, św. 305 Maria, Matka Boska, Maryja Dziewica 144, 183, 184, 303—305, 307, 308, 311, 319, 326,329, 330, 334,335, 357 Maria z Oignes, beginka 326—328
Marie de France, poetka 201, 203, 331 Marozja 183 Marrou Henri I. 59 Maspero Gaston Camille Chrles 25 Mateusz, św., ewangelista 16, 49, 51, 55, 66,74,104,110,154,176,212,234,263 Mateusz z Paryża, benedyktyn, kronikarz 197, 198, 203 Matylda 353
Maykowska Maria 28, 29 Mechtylda z Hackeborn, benedyktynka 363
Mechtylda z Magdeburga, beginka 363 Merlin, czarownik (leg.) 207 Michał, św., archanioł 44, 299, 357 Michał VIII Paleolog, cesarz bizant. 287—289
Michel A. 62, 91, 288 Mikołaj III (Giovanni Gaetano Orsini), papież 288
Mikołaj, szlachcic 324 Mikołaj, św. 326
Mikołaj z Clairvaux, sekretarz św. Bernarda 167, 168, 299 Mikołaj z Durazzo, bp Krotony 286 Mikołaj z Saint Albans 168 Mohramann Christine 54 Monika, św., matka św. Augustyna 18, 71—73, 85, 128
Montefeltro Buonconte di 353, 356 Montefeltro Giovanna di, żona Buonconte 356
Mordred, bratanek króla Artura (leg.) 207, 315
Murray Alexander 231
Nergala, król piekieł (mit.) 32 Nicefor, mnich obrządku greckiego 289 Nikodem (bibl.) 52 Norden Eduard 30, 31 Novello zob. Fryderyk Novello

Nowacjan, pisarz, teolog, antypapież 41 Ntedika Joseph 18, 69, 75—77, 128

Odon (Eudes) z Chateauroux, kardynał 285

Odon (Eudes) z Cheritonu, pisarz chrześc. 326

Odon z Ourscamp (Eudes z Soissons), teolog 163, 164, 171—173, 221, 230

Odylon, opat w Cluny 131, 132, 205, 210, 324

Odyseusz (Ulisses), król Itaki (mit.) 27 Orfeusz (mit.) 26, 52 Orygenes (Origenes) 16, 59—64, 66— 68,76,89,94,129,144,246,277,284, 290

Otis Brooks 29 Otton, dominikanin 322 Otton IV z Brunszwiku, cesarz 206 Otton z Freisingu, wuj cesarza Fryderyka Barbarossy, prałat 211 Owein, rycerz 197—200, 202, 204, 324 Ozjasz, prorok 267 Ozyrys, Sia-Ozyrys (mit.) 26

Paganus z Corbeil 181 Palinur (lit.) 86 Panofsky Erwin 233 Paschazjusz, diakon 97, 325 Paschazjusz Radbertus, opat w Corbie 110

Patrycjusz, mąż św. Moniki 72 Patryk, św. 195, 197, 198, 202—204, 255, 259, 323; czyściec św. Patryka 14, 30, 31, 41, 114, 182, 186, 196— 198, 200—204, 210, 254, 255, 259, 298, 311, 314, 317, 323, 325, 331 Paulin z Noli, bp. pisarz chrześc. 68,85 Paweł, chrześcijanin 57 Paweł, św., apostoł 14,15,34,43,44,50, 53, 55,61,64—68, 70, 75, 78, 79, 83, 84, 91, 92, 96, 104—107, 109—111, 113, 139, 143—145, 148, 154, 156, 160,175,179,184,189,191,221,234, 243, 249, 254, 259, 262—264, 266, 276, 278, 289, 299, 306, 313, 324; Apokalipsa Pawła 26, 37,41,43,114, 117, 200,298,314

Perpetua, św., męczennica 56—58, 78, 190

Piero Pettignano, tercjarz franciszkański 357

Pindar z Teb, poeta 29 Piolanti A. 248

Piotr, diakon (lit.) 96, 97, 146, 209 Piotr, opat w Igny 297 Piotr, św., apostoł 61, 96, 126, 127, 184, 190—193, 201, 250, 199, 357; Apokalipsa Piotra 26,27,30,37,41—43,114,

Piotr Authie, heretyk 334 Piotr Cantor, teolog 169—173,180,181, 240, 325

Piotr Cellensis, opat w Saint-Pierre, potem w Saint-Remi, następnie bp Chartres 156,168

Piotr Comestor (Manducator), kanclerz biskupstwa paryskiego, kaznodzieja 160—162, 172, 173, 180, 215 Piotr Damiani zob. Damiani Piotr Diakon 190

Piotr Durand, kanonik w Pamiers 334, 335
Piotr Lombard, bp Paryża 147, 148, 153, 154, 160—164, 172, 203, 217, 221,225,226,230,240,242,243,248, 249, 252, 254, 257—259, 263, 265, 269, 274, 276, 278, 279 Piotr Venerabilis (Czcigodny), opat w Cluny 174, 185, 315, 317, 325 Piotr z Bruys, heretyk 174 Piotr z Poitiers 157, 173 Piotr z Tuluzy, dominikanin 320 Piotr z Werony, Piotr Męczennik, dominikanin, inkwizytor 282 Piranesi Giambattista 194 Pitre Giuseppe 115 Platon 27—30, 60, 62, 240, 339 Pleziowa Janina 323, 326 Plutarch 113, 114, 117 Polluks (mit.) 26 Porębowicz Edward 30 Prudencjusz, poeta 227 Prepozyt z Cremony, kanclerz Paryża 158, 176, 181, 222, 240, 277, 281 Pseudo-Bernard 165—168, 180 Pseudo-Damiani 165—167, 180 Pseudo-Dionizy 273 Pseudo-Prepozyt 176 Ptolemeusz Klaudiusz 338 Pullus zob. Robert Pullus
Rabelais Franęois 204 Radulf, opat w Coggeshall, kronikarz 281
Rafael, archanioł 38 Rainaud, bp Cumę 183 Rainerius Sacconi, heretyk, potem dominikanin inkwizytor 282 Rajmund VII, hr. Tuluzy 218
Rajmund Vaissieere z Ax, heretyk 334 Rateriusz z Werony 102, 111 Raul z Laon, teolog 215 Reginald z Pipemo, uczeń Tomasza z Akwinu 258, 269, 270 Reinach Salomon 52 Remigiusz, św. 124—127, 201 Remigiusz z Auxerre, komentator Listów św. Pawła 110 Renaud, rycerz 188
Renaud z Bourgogne, hr. Montbeliard 328
Revocatus, męczennik 56 Rixenda, beginka 334 Robert Pullus (Puilleyn), kardynał, pisarz chrześc. 155 Robert z Melun, filozof 156 Rochais Henri 165
Roger z Wendover, benedyktyn 203, 298
Roland, rycerz 124 Ruadan, św. 195
Rudolf, hr. Alzacji, syn cesarza Rudolfa I Habsburga 322
Rudolf Ardens, pisarz chrześc. 157, 226
Rudolf I Habsburg, cesarz 322 Rudolf z Laon, komentator Listów św.
Pawła 143 Ryszard, bp 131 Ryszard, dominikanin 319
Salomon, król izraelski 281 Samuel, prorok (bibl.) 32 Sapia z Sieny 357 Saturninus, męczennik 56 Saturus, męczennik 56 Satyr, brat św. Ambrożego 67 Saul, król izraelski 32 Saxo Grammaticus, dziejopis 116 Schapiro Meyer 233 Schmid K. 131
Senioretto, opat na Monte Cassino 190 Septymiusz Sewer (Lucius Septimius Severus), cesarz rzymski 56 Shakespeare William 204 Sicard

Damien 129 Sicard z Cremony 178, 226 Siger z Brabancji, filozof 173 Siło, mistrz (leg.) 325

Sordel, trubadur 339 Stacjusz (Publius Papinius Statius), poeta 339, 349, 352, 357, 359 Stefan, kowal (lit.) 100, 101 Stefan, ksiądz (lit.) 185 Stefan, mieszkaniec Konstantynopola (lit.) 100

Stefan, przyjaciel Eumorfiusa (lit.) 209 Stefan Tempier, bp Paryża 173, 240, 241

Stefan z Blois, król Anglii 198, 200 Stefan z Bourbon, dominikanin, pisarz chrześc. 203,209,282,312—319,325 Stefan z Tournai, teolog 171 Stieron Daniel 283 Stuiber Alfred 55

Suarez Francisco, jezuita, teolog 48, 363

Suger, opat w Saint-Denis 233 Sulpicjusz Sewer, biograf św. Marcina 209

Sunniuf, opat w Randau, wizjoner 103, 117

Symmach, papież 97 Symmach, patrycjusz 101 Szamaj, mędrzec, tanaita, założyciel szkoły talmudycznej 47 Szatan (Lucyfer, diabeł) 68, 100, 122, 212, 227, 228, 283, 299, 303, 324, 253

Szymon (bibl.) 258

Szymon, opat w Fouilly 327

Szymon z Tournai, teolog 169,171, 219

Tajo z Saragossy, komentator pism św. Pawła 104

Tekla, chrześcijanka-dziewica 57 Tenenti Alberto 363 Teodoryk Wielki, król Ostrogotów 67, 95, 101, 124, 210

Teodozjusz I Wielki (Flavius Theodo- sius), cesarz rzymski 67, 217 Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertulianus), pisarz chrześc. 14,54—57, 65, 219

Tespezjos, wizjoner 113, 114 Tezeusz (mit.) 26 Thompson S. 296 Thurchill, wizjoner 298, 299 Timarchos, wizjoner 114

Tnugdal, mnich z Monte Cassino, wizjoner 186, 189, 193—196, 199, 201, 208, 210

Tobler Adolf 331

Tomasz z Akwinu, św. 10, 48, 100, 173, 211,240,241,248,253,257,258,263, 269—280, 286, 287, 289, 291, 293, 333

Tomasz z Cantimpre, dominikanin 326—328

Tomasz z Chobham 180, 218 Tomasz z Lentini, dominikanin, bp Akry, następnie patriarcha Jerozolimy 289, 290 Trofonios 114 Trojan z Saragossy, bp 104 Tromp Nicolas J. 33, 34 Tryfena, pogańska królowa 57

Uguccione z Pizy zob. Hugon z Pizy Ullmann Walter 235 Urban IV (Jacąues Pantaleon), papież 269, 286
Uriel, przewodnik Henocha po zaświatach 38
Ur-Nammu, władca Ur 32
Van der Leeuw Gerardus 14 Van Gennep Arnold 14 Veyne Paul 70, 235 Vidal-Naquet Pierre 46 Vinay Gustavo 233
Vincencius Victor z Cezarei Muretaó- skiej 78
Visconti Giovanna (Joanna), córka Nina 356, 357
Visconti Nino de, pizaóczyk, gubernator Gallury na Sardynii 356 Vovelle Michel 363
Walafrid Strabo, opat w Sankt Gallen, poeta 122, 123
Waleriusz Maksymus (Valerius Maxi- mus), pisarz rzymski 16 Walter Map 217 Wawrzyniec, antypapież 97 Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 29—31, 60, 82, 83, 337—339, 341—345, 347—350, 352—355, 358— 360
Werner II, opat w Saint-Blaise 145 Wetti z Reichenau, mnich wizjoner 103, 116, 122—124, 190 Wiktor, św., męczennik 172 Wilhelm, mnich 311 Wilhelm z Auxerre, teolog 222, 240— 242, 277
Wilhelm z Champeaux, teolog 215 Wilhelm z Owernii, teolog, filozof 240, 241, 243—247, 293, 351 Wilhelm z Tyru, arcybp Tyru, dziejopis 147
Willibald, św. 210
Wincenty z Beauvais, dominikanin 203 Winfryd z Moguncji zob. Bonifacy, św. Witwicki Władysław 27, 28 Wollasch J. 131 WulfM. de 243 Wulkan (mit.) 194, 209
Yoyotte Jean 25
Zabulon (bibl.) 212 Zachariasz, prorok 47 Zalchart, mim z Lucerny 322 Zeus (mit.) 29
Spis ilustracji

# ILUSTRACJE BARWNE

Sąd Boży i wyzwolenie dusz z czyśćca, Miniatura z Brewiarza Filipa Pięknego, ok. 1253—1296. Paryż., Bibliotheąue Nationale.

Dusza opuszczająca ciało w chwili śmierci. Miniatura Jeana le Noir, XIV w.

Fragment malowidła wyobrażającego Sąd Ostateczny z przedstawieniem mostu w zaświatach, 2 poł. XIII w. Loreto Aprutino, kościół Santa Maria in Piano.

Scena z *Boskiej Komedii:* Dante, Wergili i Stacjusz spotykają Matyldę (*Czyściec*, pieśń XXVIII), miniatura z XV w. Florencja, Biblioteca Laurenziana.

Scena z *Boskiej Komedii:* Dante, Wergili, Katon i góra czyśćcowa, miniatura z XV w. Florencja, Biblioteca Nazionale.

Stefan Lochner, *Sąd Ostateczny*, Kolonia, Wallraf-Richartz Museum.

Enguerrand Quarton, *Koronacja Maryi*, w dolnej części: po lewej czyściec, po prawej piekło, ok. 1453—1454. Hospicjum w Villeneuve-les-Avignon.

Czyściec, miniatura z Les Tres Riches Heures du Duc de Berry, 1 poł. XV w. Chantilly, Musee Conde.

ILUSTRACJE CZARNO-BIAŁE

Królestwo Niebieskie: w górnej partii anioły składają hołd Chrystusowi w postaci Baranka, w dolnej szeregi świętych i męczenników śpiewają na chwałę Pana, iluminacja manuskryptu Apokalipsy z Saint-Sever (Gaskonia), XI w. Paryż, Bibliotheąue Nationale.

Zstąpienie Chrystusa do piekieł, miniatura angielska z tzw. Cotton Psalter, ok. 1050. Londyn, British Museum.

Łono Abrahama (w części górnej) i męczarnie piekielne (w części dolnej), miniatura z Psałterza św. Ludwika, XIII w. Paryż, Bibliotheąue de 1'Arsenał.

System „zbiorników” dusz w zaświatach według wyobrażeń z początków XIV w. Po lewej niebo, po prawej piekło, w centrum czyściec (część lewa) i Otchłanie (część prawa). Malowidło ścienne ze starej katedry w Salamance.

Anioły wyzwalające dusze z czyśćca, miniatura z Brewiarza Karola V, 2 poł. XIV w. Paryż, Bibliotheąue Nationale.

Góra czyśćcowa, sztych z weneckiego wydania *Boskiej Komedii*, 1568.

Kościół pielgrzymkowy na Station Island (Lough Derg, Irlandia) związany z wierzeniami dotyczącymi czyśćca św. Patryka.

Na okładce: por. ilustracja barwna nr 8.

Reprodukcje fotograficzne nr 1, 4, 5, 6, 7 wykonała Hanna Balcerzak.

1. KOBIETA W ZAŚWIATACH: MATKA GUILBERTA Z NOGENT

Pierwszą z wizji relacjonuje mnich, który w początkach XII wieku pozostawił dzieło oryginalne, zwłaszcza dzięki dwóm pracom, traktatowi *De pignoribus sanctorum* (O relikwiach świętych), gdzie dopatrywano się zalążków krytycyzmu, i autobiografii *De vita sua*, inicjującej gatunek literacki, którego rozkwit nastąpi zwłaszcza po czasach średniowiecza.[10] *De vita sua* Guilberta z Nogent dostarczyła dwóch typów informacji, które bardzo zainteresowały historyków. Zawiera ona przede wszystkim relację i ewokację wydarzeń politycznych i społecznych we Francji północno-wschodniej związanych z początkiem ruchu komun miejskich oraz opis dramatycznych kolei losu komuny z Laon w 1116 roku. Mamy tam również wiele wzmianek natury psychologicznej, które skłoniły historyków do zwrócenia się ku psychoanalizie lub do tego, by sami stali się psychoanalitykami.[1 11]

Notatki

[←1]

Francuskiemu *au-dela* brak polskiego odpowiednika w liczbie pojedynczej (zdziwienie tym faktem wyrażał kilkakrotnie sam profesor Le Goff). Ponieważ wyrażenia „tamten świat” staram się konsekwentnie używać w odniesieniu do francuskiego *autre monde*,*aau-dela* tłumaczyć jako „zaświaty”, skutkiem tego raz oznaczają one część, a innym razem całość świata pozagrobowego (przyp. tłum.).

[←2]

Przekłady tekstów biblijnych, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie drugie zmienione, Poznań—Warszawa 1971 (przyp. tłum.).

[←3]

*Opańst*wie *Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 379—380 (przyp. tłum.).

[←4]

Przeł. W Witwicki.

[←5]

Przeł. M. Maykowska.

[←6]

Przeł. Z. Kubiak.

[←7]

Przeł. E. Porębowicz.

[←8]

W przekładzie francuskim „w Hadesie” (przyp. tłum.).

[←9]

Tekst francuski brzmi: *sa vie du passage dans łe Canal* (swe życie od przejścia w Kanał) — przyp. tłum.

[←10]

Tekst francuski brzmi: *Sinon, ils passent par le Canal* (W przeciwnym razie przechodzą przez Kanał) — przyp. tłum.

[←11]

Przeł. Z. Kubiak.

[←12]

Przeł. Z. Kubiak (Święty Augustyn, *Wyznania*, wydanie trzecie poprawione, Warszawa 1987, s. 214—217).

[←13]

W przekładzie francuskim *„ni en ce monde ni dans Uautre*” (ani na tym świecie, ani na tamtym — przyp. tłum.).

[←14]

*ujrzałem trony* — a na nich zasiedli [Sędziowie], *i dano* im *władzę sądzenia* —

i ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło swe ani na rękę.

[←15]

W przekładzie Le Goffa: *feu purgatoire* — ogień czyśćcowy (przyp. tłum.).

[←16]

Fragment ten, począwszy od słów „Gdy tam któregoś dnia się udał”, został prawdopodobnie w oryginale francuskim przypadkowo pominięty (przyp. tłum.).

[←17]

W tłumaczeniu Le Goffa ponadto: „zamiast błogosławieństwa” (przyp. tłum.).

[←18]

W tłumaczeniu Le Goffa: „wylewał łzy za tego człowieka” (przyp. tłum.).

[←19]

*W* przekładzie francuskim „do odświeżenia” (przyp. tłum.).

[←20]

W tłumaczeniu francuskim „Hades” (przyp. tłum.).

[←21]

# HERETYCY

Podczas gdy scholastycy aprobują czyściec, heretycy i Grecy odrzucają go.

Sprzeciw heretyków wobec czyśćca dokonuje się zarówno na planie teoretycznym, jak i praktycznym, jak to zobaczymy dalej. Znajduje on wyraz w uporczywej odmowie modlitw za zmarłych, odmowie wstawiennictw, która — jak widzieliśmy — przyczyniła się pod koniec XII wieku do tego, że ortodoksi wyraźniej sformułowali istnienie czyśćca. Odrzucone przez heretyków z Arras w 1025 roku wstawiennictwa są nadal odrzucane jeszcze w 1143—1144 przez heretyków z Kolonii, przeciw którym przeor Eberwin z Steinfeld wzywa na pomoc świętego Bernarda: „Nie uznają, że

[←22]

# CYSTERS CEZARY Z HEISTERBACH

W formie dialogu, świadomie nawiązującej do Grzegorza Wielkiego, cysters Cezary z Heisterbach ułożył między 1219 i 1223 rokiem *Dialogus miraculorum* (Dialog o cudach), rodzaj zbioru anegdot, gdzie widzimy, jak tradycyjna cudowna opowieść przemienia się w *exemplum* — baśń budującą.[27] Osią jego jest jednak przewodni motyw pielgrzymki chrześcijanina ku

[←23]

Przekł. M. Frankowska-Terlecka i T. Giermak-Zielióska.

[←24]

Przekł. M. Frankowska-Terlecka i T. Giermak-Zielińska.

[←25]

stojąc w onych podsieniach z granitu (XIX, 48).

[←26]

W oryginale mowa jest o ciemnej purpurze (przyp. red.).

[←27]

jako sił mych starczyło napięcie,
Z wodzem się parłem w wyższe regiony,
Kiedy się wstrzęsła góra w tym momencie Jak od wielkiego runącego ciała;
Więc ścierpłem jak człek, co idzie na ścięcie. (XX, 125—129)

[←28]

Wyd. polskie: Warszawa 1976, przeł. J. Dancygier.

[←29]

(Przy tych rozważaniach etymologicznych starałem się tłumaczyć francuskie -purifier” jako „oczyszczać”, a „purger” jako „czyścić”. Pamiętać jednak należy, że w języku polskim ta granica etymologiczna nie jest równie ostra — przyp. tłum.)

[←30]

Polski przekład: *Dialogi,* przeł. Władysław Szołdrski CSSA, Warszawa 1969, a cytowane fragmenty oznaczone są jako IV, 39 i IV, 40 (przyp. tłum.).

[←31]

W tłumaczeniu polskim IV, 55, s. 211—212, IV, 55, s. 212—214 (przyp. tłum.).

[←32]

Racja istnienia czyśćca

1 Zob. Aneks III.

2 O różnych formach „sukcesu" czyśćca zob. M. Bastard-Fournie, *Le Purgatoire dans la region toulousaine au XIV*e *et au debut du XV*e *siecle, „Annlaes du Midi"*, 1980, s. 5—7. Co się tyczy ikonografii czyśćca — obszernego zagadnienia, którego nikt jeszcze dokładnie nie zbadał — trzeba wspomnieć pionierskie studium G. iM. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-dela en Prooence d'apres les autels des ames du purgatoire (XV*e*— XX*e *siecles)*, Paris 1970. Nie zapoznałem się z rozprawą doktorską w maszynopisie, o ile wiem nie opublikowaną, A.-M. Vaurillon-Cervoni, *L'iconogra- phie du Purgatoire au Mpyen Age dans le Sud-Ouest, le centre de la France et en Espagne*, Toulouse 1978, która dotyczy, jak się zdaje, końca średniowiecza i XVI wieku.

3 Odsyłam do uwag M. Bastard-Fournie, zwłaszcza w odniesieniu do pięknej pracy Jacques'a Chiffoleau dotyczącej Awinionu i hrabstwa Venaissin, zwłaszcza s. 17, przyp. 65, a w sensie bardziej ogólnym s. 7.

*4 Ph. Aries,* Człowiek i śmierć, *przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1989 i 1992. P Chaunu,* La Mort a Paris — XVIe, XVII', XVIII1 siecles, *Paris 1978. E Lebrun,* Les Hommes et la mort en Anjou, *Paris 1971. M. Vovelle,* Piete baroque et dechristianisation en

Table of Contents


Trzecie miejsce 7
Akta czyśćca 18
Wyobrażenia antyczne 23
Ojcowie czyśćca 59
Ogień czyśćcowy 138
‚JLocus purgatorius": miejsce oczyszczenia 159
Czyściec między Sycylią a Irlandią 182
Scholastyka zaprowadza ład 239
Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec 291
Triumf poetycki: Boska Komedia 337
Racja istnienia czyśćca 362
Aneks I Bibliografia czyśćca 367
Aneks IV Najnowsza bibliografia 375

Podziękowania 381
Przypisy 383
Indeks osób 461
Spis ilustracji 471
Table of Contents
Trzecie miejsce 7
Akta czyśćca 18
Wyobrażenia antyczne 23
Ojcowie czyśćca 59
Ogień czyśćcowy 138
‚JLocus purgatorius”: miejsce oczyszczenia 159
Czyściec między Sycylią a Irlandią 182
Scholastyka zaprowadza ład 239
Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec 291
Triumf poetycki: Boska Komedia 337
Racja istnienia czyśćca 362
Aneks I Bibliografia czyśćca 367
Aneks IV Najnowsza bibliografia 375
Podziękowania 381
Przypisy 383
Indeks osób 461
Spis ilustracji 471
Table of Contents
Trzecie miejsce 7
Akta czyśćca 18
Wyobrażenia antyczne 23
Ojcowie czyśćca 59
Ogień czyśćcowy 138
‚JLocus purgatorius”: miejsce oczyszczenia 159
Czyściec między Sycylią a Irlandią 182
Scholastyka zaprowadza ład 239
Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec 291
Triumf poetycki: Boska Komedia 337
Racja istnienia czyśćca 362
Aneks I Bibliografia czyśćca 367
Aneks IV Najnowsza bibliografia 375
Podziękowania 381

Przypisy 383
Indeks osób 461
Spis ilustracji 471

# Table of Contents

Trzecie miejsce 7
Akta czyśćca 18
Wyobrażenia antyczne 23
Ojcowie czyśćca 59
Ogień czyśćcowy 138
„JLocus purgatorius”:
Czyściec między Sycylią a Irlandią 182
Scholastyka zaprowadza ład 239
Triumf społeczny: duszpasterstwo i czyściec 291
Triumf poetycki:
Racja istnienia czyśćca 362
Aneks I Bibliografia czyśćca 367
Aneks IV Najnowsza bibliografia 375
Podziękowania 381
Przypisy 383
Indeks osób 461
Spis ilustracji 471
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16

17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
←1